كتاب تأسيس التقديس
للإمام ... فخر الدين الرازي
كتاب تأسيس التقديس
من كتب العبد الفقير إلى
الله تعالى محمد بن ...
عثمان عفا الله عنه

تأسيس التقديس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب قدمه وبقاه الممتنع تغيره وفناه العظيم قهره واستعلاه العميم نعماه والاه الدال على وحدانيته ارضه وسماه المتعالي عن شوائب التعطيل والتشبيه صفاته واسماه فاستواه قهره واستيلاه ونزوله بره وعطاه ومجيئه حكمه وقضاه ووجهه وجوده او جوده وحباه وعينه حفظه وعناية [illegible] اجتباه وضحكه عفوه او اذنه وارتضاه ويده انعامه واكرامه واصطفاه ولا يجري [illegible] ادين الا ما يريده ولسناه العظمة ازاره والكبرياء رداه احمده على جزيل نعمه وجميل كرمه و[illegible] ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره [illegible] الدين كله ولو كره المشركون صلى الله عليه وعلى اصحابه وسلم تسليما كثيرا [illegible] فاني لما وصلت الى الديار المصرية حماها الله عن الافات من مجمره سنه سوى وعجبه دانت اهلها خاصين في مسألة التقديس والتنزيه باحسن ما فيها من وجوه التحقيق والتقويه راغبين في معرفة دلائلها وبيناتها والكشف عن معضلاتها ومشكلاتها فصنفت هذا الكتاب ابتغا لمرضاه الله تعالى وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه ورتبته على اربعة اقسام **القسم الاول** في الدلائل الداله على كونه تعالى منزها عن الجسمية والحيز وفيه فصول **الفصل الاول** في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلثه **المقدمة الاولى** العلم انا ندعي وجود موجود لا يمكن ان يشار اليه بالحس انه ههنا او هناك او نقول انا ندعي وجود موجود غير مختص بشي من الاحياز والجهات او نقول انا ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه في شي من الجهات الست التي

2

للعالم وهذه العبارات متقاربه والمقصود من الكل شي واحد وزعم المخالفون ان فساد هذه المقدمه معلوم بالضروره قالوا لان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين فلابد وان يكون احدهما حالا في الاخر او مباينا عنه مختصا بجهة من الجهات الست المحيطة به قالوا واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعه باطل في بداية العقول ولعلم انه لو ثبت كون هذه المقدمه بديهيه لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جايزا لان على تقدير ان يكون الامر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كونه تعالى غير حال في العالم ولا مباينا عنه بالجهة ابطالا للضروريات والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الاصل بالفرع وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا وهو باطل بل يجب علينا بيان ان هذه المقدمه ليست من المقدمات البديهيه حتى يزول هذا الاشكال فنقول الذي يدل على ان هذه المقدمه ليست بديهيه وجوه **الحجه الاولى** ان جمهور العقلا المعتبرين اتفقوا على انه سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ولا مختص بشي من الجهات وانه تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه في شي من الجهات ولو كان فساد هذه المقدمه معلوما بالبديهه لكان اطباق اكثر العقلا على انكارها ممتنعا لان الجمع العظيم من العقلا لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات بل نقول ان الفلاسفه اتفقوا على اثبات موجودات ليست متحيزة ولا حاله في المتحيز مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا ان الشي الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا موجود ليس بجسم ولا جسماني ولم يقل احد بانهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيات بل جمع عظيم من المتكلمين مالوا الى قولهم واختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزله ومثل محمد بن نعمان

من الرافضة ومال إلى القسم الرابع ولي حامد الغزالي من أصحابنا وإذا كان الأمر كذلك
وكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع
في بداية العقول **الحجة الثانية** أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالا في العالم ولا مباينا
عنه في شيء من الجهات الست وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نصف الاثنين وأن النفي
والإثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا في المقدمة الأولى وجازما في الثانية وهذا
التفاوت معلوم بالضرورة وذلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدمة الأولى لا بالنفي
ولا بالإثبات غاية ما في الباب أن يقال إنا نجد من أنفسنا ميلا إلى القول بأن كل ما سوى
العالم لا بد وأن يكون حالا فيه أو مباينا عنه بالحيز والجهة إلا أنا نقول لما رأينا أن العقل
لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم
لا بد وأن يكون حالا فيه أو مباينا عنه بالجهة بل هو مجوز لنقيضه وإذا ثبت هذا فنقول
إن ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات فلا جرم كان
من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات فهذا الميل إنما جاء بسبب الوهم
والخيال لا بسبب العقل البتة **الحجة الثالثة** أنا إذا قلنا الموجود إما أن يكون متحيزا أو حالا
في المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولو قلنا
الموجود إما أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز واقتصرنا على هذا القدر علمنا بضرورة العقل
أن هذا التقسيم غير تام ولا منحصر وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث إليه وهو أن يقال وإما أن لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز وإذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم الثالث

قائم وهو وجود موجود لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز قائم في العقول من غير مدافع ولا منازعة
وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل **الحجة الرابعة** أنا نعلم بالضرورة أن
أشخاص الناس مشتركة في معنى الإنسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشاركة
غير ما به الممايزة وهذا يقتضي أن يقال الإنسانية من حيث هي إنسانية أمر مجرد عن الشكل
المعين والحيز المعين فالإنسانية من حيث هي معقول مجرد فقد أخرج البحث والتفتيش
عن المحسوس ما هو معقول مجرد وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق
المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال **الحجة الخامسة** أن كل ماهية
فإنا إذا علمناها بحدها وحقيقتها فإنا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز وكيف لا
إذا كان مستغرق الفكر في تفهيم أن حد العلم ما هو وحد الطبيعة ما هو فإنه في تلك الحالة
قد يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون
مختصة بمحل أو بجهة وهذا يقتضي أنه يمكننا تعقل الماهيات والحقائق حال ذهولنا عن الحيز
والشكل والمقدار **الحجة السادسة** وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية
في استخراج مسألة معضلة قد يقول في نفسه إني قد حكمت بكذا والقول بهذا يوجب القول بالنتيجة
الفلانية فحال ما يقول في نفسه إني قد علمت كذا وحكمت بكذا يكون عارفا بنفسه إذ لو لم يكن
شاعرا بذاته لامتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا أنه في تلك الحالة قد يكون
غافلا عن معنى الحيز والجهة وعن معنى الشكل والمقدار فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز
أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار فثبت أن العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه

وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بان الشيء المجرد عن الوضع والجهة يصح ان يكون معقولا
الحجة السابعة انا نبصر الاشياء الا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها وكذلك القوة الخيالية
تتخيل الاشياء الا ان هذه القوة لا يمكنها ان تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب
ان يكون كل شيء متخيلا وذلك يهدم باب الاهتمام المذكور الحجة الثامنة ان خصومنا لا بد لهم من الاعتراف
بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال وذلك لان خصومنا في هذا الباب اما الكرامية واما
الحنابلة اما الكرامية فانا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه بالحس لكان ذلك الشيء اما
ان يكون منقسما فيكون مركبا وانتم لا تقولون بذلك واما ان يكون غير منقسم فيكون في الصغر
والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزى وانتم لا تقولون بذلك فعند هذا
الكلام قالوا انه واحد منزه عن التركيب والتاليف ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم ان
هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال بل لا يقبله العقل ايضا فان الشيء المشار اليه بحسب
الحس ان حصل له امتداد في الجهات والاحياز كان احد جانبيه مغايرا للجانب الثاني وذلك يوجب
الانقسام في بديهة العقل وان لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار
ولا في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة فاذا لم يبعد عندهم
التزام كونه غير قابل للقسمة مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد مع ان هذا جمع بين النفي والاثبات
ومدفوع في بداية العقول فكيف حكموا بان القول بكونه تعالى غير حال في العالم ولا مباينا عنه
بحسب الجهة مدفوع في بداية العقول واما الحنابلة الذين التزموا الاجزاء والابعاض
فهم ايضا معترفون بان ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات فانه تعالى لا يساوي

هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق و[illegible] والصحة والمرض والحياة والموت
اذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق
آخر ولزم التسلسل ولزم القول بان الامكان والحدوث غير محوج الى الخالق وذلك
يلزم منه نفي الصانع فثبت انه لا بد لهم من الاعتراف بان خصوصية ذاته التي بها امتازت
عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها وذلك اعتراف بثبوت امر على خلاف
ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال واذا كان الامر كذلك فاي استبعاد في وجود موجود غير حال
في العالم ولا مباين بالجهة عن العالم وان كان الوهم والخيال لا يمكنهما ادراك هذا الموجود وايضا
فعمدة مذهب الحنابلة انهم متى تمسكوا باية او بخبر يوهم ظاهره شيئا من الاعضاء والجوارح
صرحوا بانا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق فاثبتوا لله وجها بخلاف
وجوه الخلق ويدا بخلاف ايدي الخلق ومعلوم ان الوجه واليد بهذا المعنى الذي ذكروه
مما لا يقبله الخيال والوهم فاذا عقلوا اساس ذلك على خلاف حكم الوهم والخيال فاي استبعاد
في القول بانه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين
عن ادراك هذا الموجود الحجة التاسعة ان اهل المشبهة قالوا العالم والباري موجودان
وكل موجودين فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر او مباينا عنه قالوا والقول بوجوب هذا
الحصر معلوم بالضرورة قالوا والقول بالحلول محال فتعين كونه تعالى مباينا عن العالم بالجهة فبهذا
الطريق اثبتوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة واهل الدهر قالوا العالم والباري موجودان
وكل موجودين فاما ان يكون وجودهما معا او يكون احدهما قبل الآخر ومحال ان يكون

العالم والباري معا ولا يلزم اما قدم العالم او حدوث الباري وهما محالان فثبت ان الباري
قبل العالم ثم قالوا والعلم الضروري حاصل بان هذه القبلية لا تكون الا بالزمان والمدة
واذا ثبت هذا فتقدم الباري على العالم ان كان بمدة متناهية لزم حدوث الباري تعالى
وان كان بمدة لا اول لها لزم كون المدة قديمة فانتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان
فنقول حاصل هذا الكلام ان المشبهة زعمت ان مباينة الباري عن العالم لا يعقل حصولها الا
بالجهة وانتجوا منه كونه تعالى في الجهة والدهرية زعمت ان تقدم الباري على العالم لا يعقل
حصوله الا بالزمان وانتجوا منه قدم المدة اذا ثبت هذا فنقول حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى
اما ان يكون مقبولا او غير مقبول فان كان مقبولا فالمشبهة يلزمهم مذهب الدهرية
وهو ان يكون تقدم الباري على العالم بمدة غير متناهية فيلزمهم القول بكون الزمان
ازليا والمشبهة لا يقولون بذلك والدهرية يلزمهم مذهب المشبهة وهو ان يكون مباينة
الباري تعالى عن العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا وهم لا يقولون
فثبت بهذا التناقض وروده على الفريقين واما ان قلنا ان حكم الوهم والخيال غير مقبول
البتة في ذات الله تعالى وفي صفاته فحينئذ يبطل قول المشبهة ان كل موجودين فلابد ان
يكون احدهما حالا في الاخر او مباينا عنه بالجهة قول جاهلي باطل وقول الدهري تقدم الباري
على العالم لابد وان يكون بالمدة والزمان قول جاهلي باطل وذلك هو قول اصحابنا اهل التوحيد
والمعرفة الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصراط
المستقيم الحجة العاشرة ان معرفة افعال الله وصفاته اقرب الى عقول الخلق من معرفة ذاته تعالى

ثم ان المشبهة وافقونا على ان معرفة افعال الله وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال فلما
ظهر هذا المعنى في افعال الله تعالى فذلك من وجوه احدها ان الذي شاهدناه هو تغير
الذوات في الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن حيوان
فاما حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة فهذا شيء ما شاهدناه البتة ولا يقضي بجوازه
وهمنا وخيالنا مع انا سلمنا ان الله تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة
وثانيها انا لا نعقل حدوث شيء الا ويكون ذلك في زمان مخصوص ثم حكمنا بان الزمان حدث لا في زمان
البتة وثالثها انا لا نعقل فاعلا يفعل بعد ما لم يكن فاعلا الا لتغير حاله وتبدل صفته ثم انا اذا
اعترفنا بانه تعالى خالق العالم بعد ان لم يكن كذلك ورابعها انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا الا لجر منفعة
او لدفع مضرة ثم انا اعترفنا بانه تعالى خالق العالم لا لهذا المعنى ولما ظهر هذا المعنى
في الصفات فذلك من وجوه احدها انا لا نعقل ذاتا يكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على
التفصيل في وقت واحد فانا اذا اجهدنا انفسنا وصرفناها الى ان نشتغل باستحضار معلوم معين
امتنع علينا في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ثم انا مع ذلك نعتقد انه تعالى عالم بما لا نهاية له
من المعلومات على التفصيل من غير ان يحصل فيه اشتباه او التباس فكان كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات امرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال وثانيها انا نرى ان كل من فعل فعلا فلابد له
من آلة واداة وان الافعال الشاقة يكون سببا لحصول الكلالة والمشقة لذلك الفاعل
ثم انا نعتقد انه سبحانه مدبر العرش الى ما تحت الثرى مع انه منزه عن المشقة واللغوب والكلال
وثالثها انا نعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق

اطباق السموات العلى وتحت الارضين السفلى ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني
قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود الا ان العقل قد اثبت انه سبحانه كذلك فثبت ان الوهم والخيال
قاصران عن معرفة افعال الله تعالى وصفاته ومع ذلك فانا نثبت الافعال والصفات على خلاف
حكم الوهم والخيال ومن المعلوم ان معرفة كنه الذات اعلى واجل واغمض من معرفة كنه الصفات
فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والافعال فلان نعزلهما في معرفة الذات
كان ذلك اولى ولنا في هذه الدلائل العشرة الدالة على كونه سبحانه منزها عن الحيز والجهة
ليس لما ادعوه صريح العقل وذلك هو تمام المطلوب ومن هذا الباب ما يروى عن ارسطاطاليس
انه كتب في اول كتابه في الالهيات من اراد ان يشرع في المعارف الالهية فليستحدث لنفسه
فطرة اخرى واقول هذا الكلام مما يلوح والسر فيه انه ذكر في مراتب تكوين الجسد في قوله تعالى
ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلما آل الامر الى تعلق الروح بالبدن قال ثم انشأناه
خلقا آخر وذلك كالتنبيه على ان كيفية تعلق الروح بالبدن ليس على قانون انقلاب النطفة
من حال الى حال بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الانواع المتقدمة فلهذا السبب قال ثم انشأناه
خلقا آخر فكذلك للانسان اذا تأمل في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها
فذاك له قانون فاذا اراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يستحدث لنفسه
فطرة اخرى ونهجا آخر وعقلا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات
وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة المقدمة الثانية اعلم انه ليس كل موجود وجب ان يكون
له نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفيه ويدل عليه وجوه الحجة الاولى

ان بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه
مخالفا له في تلك الخصوصية واذا لم يكن هذا مدفوعا في بداية العقول علمنا انه لا يلزم من
عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء الحجة الثانية وهي ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود ما
يشابهه او لا يتوقف والاول باطل لانهما لما كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع اللوازم
فلو كان يتوقف وجود هذا على وجود الثاني يتوقف وجود الثاني على وجود الاول بل يتوقف
كل واحد منهما على نفسه وذلك محال في بداية العقول الحجة الثالثة وهو ان يعقل كل شيء
من حيث انه ذلك المعين ممتنع الحصول في غيره والا كان ذلك الشيء عين غيره وذلك باطل في بداية
العقول فثبت ان يعقل كل شيء من حيث انه هو ممتنع الحصول في غيره فعلمنا ان عدم النظير والمساوي
لا يوجب القول بعدم الشيء وظهر فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان نعقل وجود موجود لا يكون
متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيرا فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا
الله سبحانه وتعالى وبينا انه لا يلزم من عدم النظير والشبيه عدم الشيء فثبت ان هذا الكلام
ساقط بالكلية المقدمة الثالثة اعلم ان القائلين بانه تعالى جسم اختلفوا فمنهم من يقول
انه تعالى على صورة الانسان ثم المنقول عن مشبهة المسلمين انه على صورة انسان شاب
وعن مشبهة اليهود انه على صورة انسان شيخ وهؤلاء يجوزون الانتقال والمجيء والذهاب
على الله تعالى عن قولهم ومنهم المحققون من المشبهة فالمنقول عنهم انه تعالى على صورة نور
من الانوار وذكر ابو معشر المنجم ان سبب اقدام الناس على اتخاذ الاوثان دينا
لانفسهم هو ان القوم في الدهر الاقدم كانوا على مذهب المشبهة وكانوا يعتقدون ان اله
العالم نور عظيم

وان الملائكة انوار صغيرة بالنسبة الى ذلك النور الاعظم فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا
هو اكبر الاوثان على صورة الاله واوثانا اخرى اصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا
بعبادة هذه الاوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة فثبت ان دين عبادة الاصنام
كالفرع على مذهب المشبهة واعلم ان كثيرا من هؤلاء يمتنعون من جواز الحركة والسكون على الله تعالى
واما الكرامية فانهم لا يقولون بالجوارح والاعضاء بل يقولون انه تعالى مختص بجانب فوق
العرش ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوها ثلثة فانه تعالى اما ان يقال انه ملاق للعرش واما ان
يقال انه مباين عنه ببعد متناه واما ان يقال انه مباين عنه ببعد غير متناه وقد ذهب الى
كل واحد من هذه الاقسام الثلثة طائفة من الكرامية واختلفوا ايضا في انه تعالى مختص بتلك
الجهة لذاته او لمعنى قديم وبينهم اختلاف في ذلك فهذا تمام الكلام في المقدمة

الفصل الثاني في تقرير الدلائل السمعية على انه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة الحجة الاولى

قوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد واعلم انه قد اشتهر
في التفسير ان النبي صلعم سئل عن ماهية ربه وعن نعته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى
فانزل الله تعالى هذه السورة اذا عرفت هذا فنقول هذه السورة يجب ان تكون من المحكمات
لا من المتشابهات لانه تعالى جعلها جوابا عن سؤال السائل وانزلها عند الحاجة
وذلك يقتضي كونها من المحكمات لا من المتشابهات واذا ثبت هذا وجب الجزم بان كل مذهب
على خلاف هذه السورة كان باطلا فنقول ان قوله تعالى احد يدل على نفي الجسمية ونفي الجوهرية
ونفي الحيز والجهة اما دلالته على انه تعالى ليس بجسم فذلك لان الجسم اقله ان يكون

مركبا من جزئين وذلك ينافي الوحدة وقوله احد مبالغة في الوحدة فكان قوله احد منافيا للجسمية
واما دلالته على انه تعالى ليس بجوهر فنقول اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فيقولون ان
كل متحيز فلا بد وان يتميز احد جانبيه عن الثاني وذلك لانه لا بد وان يتميز يمينه عن يساره وقدامه
عن خلفه وفوقه عن تحته وكل ما تميز فيه شيء عن شيء فهو منقسم لان يمينه موصوف بانه يمين
لا يسار ويساره موصوف بانه يسار لا يمين فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع في الشيء
الواحد انه يمين وليس بيمين ويسار وليس بيسار فيلزم اجتماع النفي والاثبات في الشيء
الواحد وهو محال قالوا فثبت ان كل متحيز فهو منقسم وثبت ان كل منقسم فهو ليس باحد
فلما كان الله تعالى موصوفا بانه احد وجب ان لا يكون متحيزا اصلا وذلك ينفي كونه
جوهرا واما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه لا يمكنهم الاستدلال بهذه الآية على نفي
كونه تعالى جوهرا من هذا الاعتبار ولكنهم يحتجون بهذه الآية على نفي كونه جوهرا من وجه
آخر وبيانه وهو ان الاحد كما يراد به نفي التركيب والتاليف في الذات فقد يراد به ايضا
نفي الضد والند ولو كان تعالى جوهرا فردا لكان كل جوهر فرد مثلا له وذلك ينفي كونه احدا
ثم اكدوا هذا الوجه بقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد ولو كان جوهرا فردا لكان كل جوهر فرد
كفوا له فدلت هذه الآية من الوجه الذي قررناه على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر واذا ثبت
انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وجب ان لا يكون في شيء من الاحياز والجهات لان كل ما كان
مختصا بحيز وجهة فان كان منقسما كان جسما وقد ثبت انه باطل وان لم يكن منقسما كان
جوهرا وقد ثبت انه باطل ولما بطل القسمان ثبت انه يمتنع ان يكون في جهة اصلا فثبت ان قوله تعالى

ليس بجسم ولا جوهر ولا في جهة ولا مكان والله تعالى اعلم

لاجله

هو الله احد يدل دلالة ظاهرة على انه تعالى كما نص على انه احد فقد نص ايضا على البرهان الذي
يجب الحكم بانه احد وذلك لانه قال هو الله احد وكونه الها يقتضي كونه غنيا عما سواه وكل مركب
فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكونه
الها يمنع من كونه مفتقرا الى غيره وذلك يوجب القطع بكونه احدا وكونه احدا يوجب القطع
بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة فثبت ان قوله تعالى هو الله احد برهان قاطع على ثبوت هذه
المطالب وايضا قوله تعالى الله الصمد فالصمد هو السيد المصمود اليه في الحوائج وذلك
يدل على انه ليس بجسم وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة اما بيان دلالته على نفي الجسمية فمن وجوه
الاول ان كل جسم فهو مركب وكل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه
غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره والمحتاج الى الغير لا يكون غنيا محتاجا اليه فلم يكن
صمدا مطلقا الثاني انه لو كان مركبا من الجوارح والاعضاء لاحتاج في الابصار الى العين وفي
الفعل الى اليد وفي المشي الى الرجل وذلك ينافي كونه صمدا مطلقا الثالث اما بيان الدلالة
على ان الاجسام متماثلة والاشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم فلو احتاج بعض الاجسام
اليه لزم كونه محتاجا الى ذلك الجسم ولزم ايضا كونه محتاجا الى نفسه وكل ذلك محال ولما كان
ذلك محالا وجب ان لا يحتاج اليه شيء من الاجسام لو كان جسما واذا كان كذلك لم يكن صمدا على
الاطلاق واما بيان دلالته على انه تعالى منزه عن الحيز والجهة فهو انه تعالى لو كان مختصا
بالحيز والجهة لكان اما ان يكون حصوله في الحيز المعين واجبا او جائزا فان كان واجبا
فحينئذ يكون ذاته تعالى مفتقرة في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز المعين ولما ذلك الحيز
المعين فانه يكون

فانه يكون غنيا عن ذاته المخصوصة لانا لو فرضنا عدم حصول ذات الله في ذلك الحيز لم يبطل
ذلك الحيز اصلا وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا الى ذلك الحيز فلم يكن صمدا على الاطلاق
واما ان كان حصوله في الحيز المعين جائزا لا واجبا فحينئذ يفتقر الى مخصص يخصصه بالحيز
المعين وذلك يوجب كونه محتاجا وينافي كونه صمدا ولما قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد فهذا
ايضا يدل على انه ليس بجسم ولا جوهر لانا سنقيم الدلالة على ان الجواهر متماثلة فلو كان تعالى
جوهرا لكان مماثلا لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر كفوا له ولو كان جسما لكان مؤلفا من الجواهر
لان الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الالزام المذكور فثبت ان هذه السورة من اظهر الدلائل
على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا حاصل في مكان وحيز ولنعلم انه كما ان الكفار لما سالوا
الرسول عليه السلام عن صفة ربه فاجاب الله تعالى بهذه السورة الدالة على كونه سبحانه منزها
عن ان يكون جسما او جوهرا ومختصا بالمكان فكذلك فرعون سال موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى
فقال وما رب العالمين ثم ان موسى عليه السلام لم يذكر في الجواب عن هذا السؤال الا كونه تعالى
خالقا للناس ومدبرا لهم وخالقا للسموات والارض ومدبرا لها وهذا ايضا من اقوى
الدلائل على انه ليس متحيزا ولا في جهة لانا سنبين بعد ذلك ان كون الشيء حجما ومتحيزا
عين الذات ونفسها وحقيقتها لانه صفة قائمة بالذات واما كونه تعالى خالقا للاشياء
ومدبرا لها فهو صفة ولفظة ما سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة فلو كان تعالى
متحيزا لكان الجواب عن قوله وما رب العالمين بذكر كونه متحيزا اولى من الجواب عنه بذكر كونه
خالقا ولو كان الامر كذلك لكان جواب موسى عليه السلام خطا ولكان طعن فرعون بانه مجنون لا يفهم
السؤال

ذلك

ولم يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح ان يكون جوابا عنه جوابا موجها صحيحا لانه لما بطل
علمنا انه تعالى ما كان معبرا او ما لم يكن متحيزا او ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه الا بانه خالق
موسى ولا يحصى كان جواب موسى عليه السلام صحيحا وكان طعن فرعون ساقطا فاسدا فثبت انه كما ان
جواب محمد عليه السلام عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله عن الحجم والجهة
وكذلك جواب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن الحجم
والجهة وايضا الخليل صلوات الله عليه فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه انه استدل
بحصول التغير في احوال الكواكب على حدوثها ثم قال عند تمام الاستدلال وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض واعلم ان هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن الحجم
والجهة وايضا دلالتها على تنزيه الله تعالى عن الحجم من وجوه الاول انا سنبين ان الاجسام
متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما صح على احد المثلين وجب ان يصح على المثل الآخر فلو كان تعالى
جسما او جوهرا وجب ان يصح عليه كل ما صح على غيره وان يصح على غيره كل ما صح عليه وذلك
يقتضي جواز التغير عليه فلما حكم ابراهيم عليه السلام بان المتغير من حال الى حال لا يصلح للالهية ثبت
انه لو كان جسما لصح عليه التغير لزم القطع بانه تعالى ليس متحيزا اصلا الثاني انه عليه السلام قال عند تمام
الاستدلال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ولم يذكر من صفات الاله الا كونه خالقا
للعالم والله تعالى مدحه على هذا الكلام وعظمه فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع
درجات من نشاء ولو كان اله العالم جسما موصوفا بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل
العلم به تعالى الا بعد العلم بكونه جسما متحيزا ولو كان كذلك لما كان مستحقا للمدح والتعظيم بمجرد
معرفة كونه تعالى

خالقا للعالم فلما كان هذا القدر من المعرفة كافيا في كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على انه
تعالى ليس متحيزا الثالث انه تعالى لو كان جسما لكفى اثبات الشركاء له تعالى وذلك ينافي قوله
وما انا من المشركين فثبت بما ذكرنا ان هؤلاء العظماء من الانبياء صلوات الله عليهم كانوا مطبقين على
تنزيه الله سبحانه وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والحيز والجهة وبالله التوفيق

الحجة الثامنة من القرآن قوله تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الاجسام
في تمام الماهية لانا سنبين بالدلائل الباهرة ان الاجسام كلها متماثلة وذلك كالمناقض لهذا
النص فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسما الا انه مخالف لغيره من الاجسام
كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الاحوال والصفات ولا يجوز
ان يقال الفرس مثل للانسان فكذا ههنا والجواب من وجهين الاول انا سنقيم
الدلالة على ان الاجسام كلها متماثلة في تمام الماهية فلو كان تعالى جسما لكان بذاته مثلا لسائر الاجسام
وذلك مخالف لهذا النص والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر والاختلاف
انما وقع بالصفات والاعراض والالوان اذا كان الاشياء متماثلة كان اختصاص كل واحد منهما
بصفاته المخصوصة يكون من الجائزات لا من الواجبات لان الاشياء المتماثلة في تمام الذات
والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم فلو كان الباري تعالى جسما لوجب ان يكون اختصاصه
بصفاته المخصوصة من الجائزات ولو كان كذلك لكان مفتقرا الى المدبر والمخصص وذلك يبطل
القول بكونه الها للعالم الوجه الثاني في الجواب ان بتقدير ان يكون هو تعالى مشاركا
لسائر الاجسام في الجسمية ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فهذا يوجب وقوع الكثرة في
ذات الله تعالى

لان الجسمية مشترك فيها بينه تعالى وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشترك فيها بينه وبين غيره
وما به المشاركة غير ما به الممايزة وذلك يقتضي وقوع التركيب في ذاته المخصوصة وكل مركب ممكن
لا واجب على ما سبق بيانه ان هذا السؤال ساقط الحجة الثالثة قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء
دلت هذه الاية على كونه غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا لان كل جسم مركب محتاج الى كل واحد
من اجزائه وايضا لو حصلت الحوادث والاعراض لكان محتاجا اليها وذلك يقدح في كونه غنيا
وايضا لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا الى الجهة وذلك يقدح في كونه تعالى غنيا على
الاطلاق الحجة الرابعة قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم والقيوم مبالغة في كونه
قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه عبارة عن غناه عن كل ما سواه وكونه مقوما لغيره عبارة
عن احتياج كل ما سواه اليه فلو كان جسما لكان هو مفتقرا الى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه
وهو جزؤه فحينئذ لا يكون قيوما وايضا لو وجب حصوله في شيء من الاحياز لكان مفتقرا محتاجا
الى ذلك الحيز فلم يكن قيوما على الاطلاق فان قيل السنية يقولون انه تعالى يجب ان يكون
موصوفا بالعلم والقدرة ولم يقدح ذلك عندكم في كونه قيوما فلم لا يجوز ايضا ان يقال انه يجب
ان يحصل في حيز معين ولم يقدح ذلك في كونه قيوما قلنا عندنا ان ذاته كالموجب لتلك الصفة
وذلك لا يقدح في وصف الذات بكونه قيوما اما هاهنا لا يمكن ان يقال ان ذاته موجب لذلك الحيز المعين
لانه بتقدير ان لا يكون ذاته حاصلة في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك الحيز ولا عدمه فكان الحيز غنيا
عنه وكان هو مفتقرا الى ذلك فظهر الفرق الحجة الخامسة قوله تعالى هل تعلم له سميا قال ابن عباس
هل تعلم له مثلا ولو كان متحيزا لكان كل واحد من الجواهر مثلا له الحجة السادسة قوله تعالى هو
الخالق البارئ المصور

فهو المستند اليه اما سائر كما ان الخالق في اللغة هو المقدر ولو كان تعالى جسما لكان متناهيا
ولو كان متناهيا لكان مخصوصا بمقدار معين ولما وصف نفسه بكونه خالقا وجب ان يكون تعالى
هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة فاذا كان هو مقدرا في ذاته بمقدار مخصوص
لزم كونه مقدرا لنفسه فيلزم كونه خالقا لنفسه وذلك محال وايضا لو كان جسما لكان متناهيا
وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل وكل متشكل فله صورة فلو كان
جسما لكان له صورة ثم انه تعالى وصف نفسه بكونه مصورا فيلزم كونه مصورا لنفسه وذلك
محال فوجب ان يكون منزها عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحذور الحجة السابعة
قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وصف نفسه تعالى بكونه ظاهرا وباطنا ولو كان
جسما لكان ظاهره غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد موصوفا بانه ظاهر وبانه باطن لان على تقدير كونه
جسما كان الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه فلم يكن الشيء الواحد ظاهرا باطنا وايضا المفسرون
قالوا انه ظاهر بحسب الدلائل باطن من حيث انه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال ولو كان جسما لما امكن
وصفه بانه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال الحجة الثامنة قوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله
لا تدركه الابصار وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة والا لكان
الادراك والعلم محيطين به وذلك على خلاف هذين النصين فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه
وان كان جسما لكنه جسم كبير فلهذا المعنى لا يحيط به الادراك والعلم قلنا لو كان الامر كذلك لصح
ان يقال بان علوم الخلق وابصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز
فان هذه الاشياء اجسام كبيرة والابصار لا تحيط باطرافها والعلوم لا تصل الى تمام اجزائها

ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله بهذا الوصف فايده الحجة التاسعة قوله تعالى
واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليومنوا
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله هذه الاية
ولو كان تعالى في السما او في العرش لما صح القول بانه تعالى قريب من عباده الحجة العاشرة
لو كان تعالى في جهة فوق لكان سما ولو كان سما لكان مخلوقا لنفسه وذلك محال فكونه في جهة
فوق محال انما قلنا انه لو كان في جهة فوق لكان سما لوجهين الاول ان السما مشتق من السمو
وكل شي سما فهو سما فهذا هو الاشتقاق الاصلي اللغوي وعرف القران ايضا مقرر عليه
بدليل انهم ذكروا في تفسير قوله تعالى وينزل من السما من جبال فيها من برد ان السحاب والاول
وسمية السحاب بالسما جايزة لانه حصل فيه معنى السمو وذكروا ايضا في تفسير قوله تعالى وانزل
من السما ما طهورا انه من السحاب فثبت ان الاشتقاق اللغوي والعرف القراني متطابقان
على تسمية كل ما كان موصوفا بالسمو والعلو بانه سما الثاني انه سبحانه لو كان فوق العرش لكان
من جلس في العرش ونظر الى فوق لم يرى الا نهاية ذات الله تعالى فكانت نسبة نهاية السطح الاخير
من ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من السموات الى سكان الارض وذلك
يقتضي القطع بانه لو كان فوق العرش لكانت ذاته كالسما لسكان العرش فثبت انه تعالى لو كان
مختصا بجهة فوق لكانت ذاته سما واما قلنا انه لو كانت ذاته سما لكانت ذاته مخلوقة لنفسه بقوله
هو الذي خلق الارض والسموات العلى ولفظ السموات لفظ جمع مقرونة بالالف واللام فهذا
يقتضي كون كل السموات مخلوقا لله تعالى فلو كان هو تعالى سما لزم كونه خالقا لنفسه وكذلك ايضا
قوله تعالى

ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض يدل على ما ذكرناه فثبت انه تعالى لو كان مختصا بجهة
فوق لكان سما ولو كان سما لكان مخلوقا لنفسه وهذا محال فوجب ان لا يكون مختصا بجهة فوق
فان قيل لفظ السما مختص في العرف بهذه الاجرام المستديرة وايضا فهب ان هذا
اللفظ في اصل الوضع يتناول ذات الله تعالى الا ان تخصيص العموم جايز قلنا اما الجواب
عن الاول فهو ان هذا العرف ممنوع وكيف لا نقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير ان يكون
الله تعالى مختصا بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة السما الى سكان الارض
ووجب القطع بانه لو كان مختصا بجهة فوق لكان سما واما الجواب عن السوال الثاني فهو
ان تخصيص العموم انما يصار اليه عند الضرورة فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى
مختصا بجهة فوق لوجب المصير الى هذا التخصيص اما لما لم يوجد شي من ذلك بل قامت
القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة لم يكن بنا الى التزام هذا التخصيص
ضرورة فسقط هذا الكلام الحجة الحادية عشر قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله
وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار يدل على ان المكان
والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله وملك له وذلك يدل على تنزيهه عن المكان
والزمان وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني في تفسيره ولعل ان في تقديم ذكر المكان
على ذكر الزمان سرا شريفا وحكمة عالية الحجة الثانية عشر قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم
يومئذ ثمانية ولو كان الخالق في العرش لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج
الخالق الى المخلوق وتعرض منه قوله تعالى الذين يحملون العرش الحجة الثالثة عشر لو كان مستقرا

على العرش

على العرش لكان ابتداء تخليق العرش اولى من ابتداء تخليق السموات لان على القول بانه مستقر يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده ولا شك في العقول ان يكون بنية مكان نفسه مقدما على بنية مكان العبيد لكن من المعلوم ان تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة ثم تفيد التراخي الحجة الرابعة عشر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ظاهره يقتضي فناء العرش وفناء جميع الاحياز والجهات وحينئذ يبقى الحق سبحانه منزها عن الحيز والجهة واذا ثبت ذلك امتنع كونه الان في جهة وحيز والا لزم وقوع التغير في الذات فان قيل الحيز والجهة ليس شيئا موجودا حتى يصير هالكا فانا قلنا الاحياز والجهات امور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها فهذا باطل لانكم تعلمون انه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات فلولا ان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات والا لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصية وهذا الحكم وايضا فلانا نقول هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر فهذه الاحياز امور معدودة متفاوتة متعاقبة والعدم المحض لا يكون كذلك فثبت ان هذه الاحياز امور مختلفة بالحقائق متباينة بالعدد وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا فكان امرا موجودا واذا ثبت هذا دخل تحت قوله كل شيء هالك الا وجهه واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز والجهة وبعد ذلك الكلام فقد ثبت الحجة الخامسة عشر قوله تعالى هو الاول والاخر فهذا يقتضي ان يكون ذات الله تعالى متقدما في الوجود على كل ما سواه وان يكون متاخرا في الوجود عن كل ما سواه وذلك يقتضي انه كان موجودا قبل الحيز والجهة ويبقى موجودا

بعد فناء الحيز والجهة واذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثة عشر والرابعة عشر الحجة السادسة عشر قوله تعالى واسجد واقترب ولو كان تعالى في جهة فوق لكان السجود مما يفيد البعد من الله تعالى لا القرب منه وذلك خلاف النص الحجة السابعة عشر قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا والند المثل ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من الاجسام لما بينا من ان الاجسام كلها متماثلة فحينئذ يكون الند موجودا على هذا التقدير وذلك على مضادة هذا النص الحجة الثامنة عشر الحديث المشهور وهو ما روي ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله اخبرنا عن اول هذا الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء وقد دللنا فيما ذكرنا على انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه وذلك على نقيض هذا النص الحجة التاسعة عشر روي انه صلى الله عليه وسلم قيل له اين كان ربنا قال كان في عماء ليس تحته هواء ولا فوقه هواء والعماء السحاب الرقيق واما العمى بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر وقال بعض العلماء يجب ان تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر وحينئذ يدل ذلك على نفي الجهة لان الجهة اذا لم تكن موجودة لم يكن به فامكن حمل العمى مجازا عن عدم الجهة ويتاكد هذا بقوله عليه السلام ليس تحته هواء ولا فوقه هواء واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوية وبعضها ليس كذلك القوي وكيف كان فلا مر وقد ثبت ان في القران والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز والجهة الفصل الثالث في اقامة الدلائل العقلية على انه تعالى ليس متحيزا البتة اعلم انا اذا دللنا على انه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر لان المتحيز ان كان منقسما فهو الجسم وان لم يكن منقسما فهو الجوهر فنقول الذي يدل على انه تعالى ليس بمتحيز وجوه البرهان الاول انه تعالى لو كان

متميزا لكان مماثلا لسائر المتميزات في تمام الماهية وهذا ممتنع فكونه متميزا ممتنع اما قلنا
انه تعالى لو كان متميزا لكان مماثلا لسائر المتميزات في تمام الماهية هو انه تعالى لو كان متميزا
لكان مساويا لسائر المتميزات في كونه متميزا ثم بعد هذا لا يخلو اما ان يقال انه يخالف غيره
من الاجسام في ماهيته المخصوصة واما ان لا يخالفه في الحقيقة والماهية والقسم الاول
باطل فتعين الثاني وحينئذ يحصل منه انه تعالى لو كان متميزا لكان مماثلا لسائر المتميزات فنفتقر هاهنا
الى بيان انه يمتنع ان يكون مساويا لسائر المتميزات في عموم المتميزية ومخالفا لها في الخصوصية
كان ما به الاشتراك مغايرا لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم المتميزية مغايرا لخصوص
ذاته المخصوصة وحينئذ نقول اما ان تكون الذات هي المتميزية وتكون تلك الخصوصية صفة
لتلك الذات واما ان يقال المتميزية صفة وتلك الخصوصية هي الذات اما القسم الاول فانه يفيد
حصول المقصود لانه اذا كان مجرد المتميزية هي الذات وثبت ان مجرد المتميزية امر مشترك فيه بينه
وبين سائر المتميزات فحينئذ يحصل منه انه بتقدير ان يكون تعالى متميزا كانت ذاته مماثلة
لذوات سائر المتميزات وليس المطلوب الا ذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال الذات هي
تلك الخصوصية والصفة هي المتميزية فنقول هذا محال وذلك لان تلك الخصوصية من حيث انها
هي هي مع قطع [illegible] المتميزية اما ان يكون لها اختصاص بشيء من الاحياز والجهات واما ان لا يكون
كذلك والاول محال لان كل ما كان حاصلا في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متميزا فلو كانت
تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التميز حاصلة في الحيز لكان الخالي عن التميز متميزا
وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات

فنقول انه يمتنع ان تكون المتميزية صفة قائمة بها لان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز
والجهات والمتميزية امر لا يعقل الا ان يكون حاصلا في الجهات والشيء الذي يجب ان يكون حاصلا
في الجهات يمتنع ان يكون صفة للشيء الذي يمتنع ان يكون حاصلا في الجهة واذا لم تكن المتميزية صفة لشيء كانت
نفس الذات وحينئذ يلزم ان تكون الاشياء المساوية في المتميزية تكون مساوية في تمام الذات
ثبت بما ذكرنا ان المتميزات يجب ان تكون كلها متساوية في تمام الماهية وهذا برهان [illegible] في تقرير
هذه المقدمة واما قلنا انه يمتنع ان تكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام
في تمام الماهية لوجوه الاول ان من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم
ذات الله تعالى قدم سائر الاجسام ومن حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى
وذلك محال الثاني ان المثلين يجب استواؤهما في جميع اللوازم فكما صح على سائر الاجسام المتميزات
خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب ان يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات وحينئذ يكون
اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات واذا كان الامر كذلك امتنع كون تلك الذات
موصوفة بالحياة والعلم والقدرة الا لاجل موجد ومخصص ومرجح وذلك يقتضي احتياجه الى
الاله وحينئذ كل ما كان جسما كان محتاجا الى الاله وهذا يقتضي ان الاله يمتنع كونه جسما متميزا الثالث
انه لما كانت ذاته مساوية لذوات سائر المتميزات فكما صح على سائر المتميزات كونها متحركة تارة
وساكنة اخرى وجب ان يكون ذاته كذلك [illegible] هذا التقدير يلزم ان يكون ذاته تعالى
قابلة للحركة والسكون وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا كما سيأتي في تقرير هذه الدلالة
في مسألة حدوث الاجسام وهذا يقتضي انه تعالى لو كان جسما لكان محدثا وحدوثه محال فكونه جسما محال

الرابع انه لما كان جسما كان مولفا من الاجزاء وتلك الاجزاء يكون مماثلة ويكون ايضا مماثلة
لاجزاء سائر الاجسام وعلى هذا التقدير فكما يصح الاجتماع والافتراق على سائر الاجسام
وجب ان يصح على تلك الاجزاء وعلى هذا التقدير فلا بد له من مركب ومولف وذلك على الاله العالم
محال **البرهان الثاني** في ان انه تعالى يمتنع ان يكون متحيزا هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا
وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث فلو كان متحيزا لكان محدثا وهذا محال فذاك محال اما
المقدمة الاولى وهي في بيان انه تعالى لو كان متحيزا لكان متناهيا فالدليل عليه ان كل
مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه وهذا يدل على ان
كل متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا واما المقدمة الثانية
وهي في بيان ان كل متناه فهو ممكن وذلك لان كل ما كان متناهيا فان فرض كونه ازيد قدرا
منه او انقص قدرا منه امر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري فثبت ان كل متناه فهو في ذاته
ممكن واما المقدمة الثالثة وهي في بيان ان كل ممكن محدث فهو انه لما كان القدر الزائد
والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على البعض الا لمرجح والافتقار
الى المرجح اما ان يكون حال وجوده او حال عدمه وان كان حال وجوده فاما حال بقائه او حال
حدوثه ولا يمتنع ان يفتقر الى المؤثر حال بقائه لان المؤثر باثره في التكوين والتاثير فلو افتقر حال
بقائه الى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وذلك محال فلم يبق الا ان يحصل الافتقار
اما حال حدوثه واما حال عدمه وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل ممكن محدثا فثبت ان كل
جسم متناه وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث فثبت ان كل جسم محدث والاله يمتنع ان يكون

محدثا فيمتنع ان يكون جسما **البرهان الثالث** لو كان اله العالم متحيزا لكان محتاجا الى
الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال بيان الملازمة انه لو كان متحيزا لكان مساويا لغيره
من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزا او لكان مخالفا لها في تعينه وتشخصه ثم نقول ان بعد
حصول الاشتراك بالمعنى اما ان يحصل الاشتراك في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون المتحيز
جنسا تحته انواع احدها واجب الوجود واما ان لا يحصل الاشتراك في الحقيقة وعلى هذا التقدير
يكون المتحيز نوعا تحته اشخاص احدها واجب الوجود فنقول والاول باطل لان على هذا التقدير
يكون ذاته مركبة من الجنس والفصل وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب
فهو مفتقر الى غيره فلو كان واجب الوجود متحيزا لكان مفتقرا الى غيره والثاني ايضا لان
على هذا التقدير يكون تعينه زائدا على ماهيته النوعية وذلك التعين لا بد له من مقتضي وليس
هو تلك الماهية والا لكان نوعه في شخصه وقد فرضنا انه ليس كذلك فلا بد وان يكون المقتضي لذلك
التعين شيئا غير تلك الماهية وغير لوازم تلك الماهية فيكون محتاجا الى غيره فثبت انه لو كان
متحيزا لكان محتاجا الى غيره وذلك محال لانه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يكون
واجب الوجود بغيره فثبت انه لو كان متحيزا لكان محتاجا الى غيره وثبت ان هذا محال فثبت
ان كونه متحيزا محال **البرهان الرابع** لو كان اله العالم متحيزا لكان مولفا مركبا وهذا
محال فكونه متحيزا محال بيان الملازمة من وجهين الاول وهو على قول من يثبت الجوهر الفرد
ان كل متحيز فلا بد وان يتميز احد جانبيه عن الثاني وكل ما كان كذلك فهو منقسم فثبت ان
كل متحيز فهو منقسم مركب الثاني ان كل متحيز فاما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون

فان كان قابلا للقسمة كان مركبا مؤلفا وان كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد وهو
غاية الصغر والحقارة وليس في العقلاء احد يقول بهذا القول فثبت انه تعالى لو كان متحيزا
لكان منقسما مؤلفا وذلك محال لان كل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى كل واحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه غيره وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن
لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته فما يكون واجبا لذاته يمتنع ان يكون متحيزا البرهان الثامن
انه لو كان متحيزا لكان مركبا من الاجزا اذ ليس في العقلاء من يقول انه في حجم الجوهر الفرد والجزء
الذي لا يتجزى ولو كان مركبا من الاجزا فاما ان يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحيوة جزءا
واحدا من ذلك المجموع او يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الاجزا فان كان الاول كان
اله العالم هو ذلك الجزء الواحد فيكون اله العالم في غاية الصغر والحقارة وقد بينا انه ليس في العقلاء
من يقول بذلك وان كان الثاني فاما ان يقال العالم لمجموع تلك الاجزا علم واحد وقدرة واحدة
او يقال العالم بكل واحد من تلك الاجزا علم على حده وقدرة على حده والاول محال لانه يقتضي قيام
الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون كل واحد من تلك الاجزا
عالما قادرا حيا فيكون كل واحد منها الها قادرا وذلك يقتضي تكثر الالهة وهو محال فان قيل
اولا هذا يشكل بالانسان فان ما ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزمهم ان لا يكون الانسان جسما
وهذا مكابرة لانا نعلم بالضرورة ان الانسان ليس الا هذه الجثة ثم نقول لم لا يجوز ان يقال
قام علم واحد بمجموع تلك الاجزا الا انه ينقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الاجزا جزء من
ذلك العلم وانقسم لم لا [illegible] ان يقال قام بكل واحد من تلك الاجزا علم بمعلوم واحد وقدره

وقدره على مقدور واحد وبهذا الطريق كان مجموع الاجزا عالما بجميع المعلومات قادرا على جميع المقدورات
الجواب عن السوال الاول ان نقول ولعل الفلاسفة فقد طردوا [illegible] فزعموا ان الانسان
عبارة عن الشي الذي يشير اليه كل احد بقوله انا وذلك الشي موجود ليس بجسم ولا جسماني
واما من يقول بان هذا باطل بالضرورة لان كل احد يعلم ان الانسان ليس الا هذه البنية المحسوسة
فقد اجابوا عنه بان الانسان مغاير لهذه الجثة المشاهدة ويدل عليه وجوه الاول
انا قد نعقل انساننا حال ما يكون غافلا عن جملة اعضائنا الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير
لغير المعلوم الثاني انا نعلم بالضرورة ان الانسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة بسنة
وجملة اجزا هذه الجثة متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباقي
الثالث ان المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص وباتفاق العقلاء ليس الانسان
عبارة عن هذا القدر فثبت ان الانسان ليس هو هذه البنية وايضا سائر الطوائف والفرق
قد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين الاول قال الاشعري كل واحد من اجزا
الانسان موصوف بعلم على حده وبقدرة على حده وهذا يقتضي ان يكون هذا البدن مركبا من احيا
كثيرة كل واحد منها عالم قادر حي وهذا مما لا امتناع فيه اما التزام ذلك في حق الله تعالى فانه يقتضي
تعدد الالهة وذلك محال فظهر الفرق الثاني قال ابن الراوندي الانسان جزء واحد لا يتجزى
في القلب وهو الذي يقتضي ان يكون الانسان في غاية الحقارة وذلك لم يقل به عاقل وفي
السوال الثاني وهو قوله لم لا يجوز ان يقال ان العلم انقسم فقام بكل واحد من تلك الاجزا
جزء واحد من ذلك العلم فنقول هذا محال لان كل واحد من اجزا العلم اما ان يكون علما او ما
ان لا يكون

علما فان كان الاول كان العالم بكل واحد من تلك الاجزاء علما على حدة وذلك غير هذا السؤال
وان كان الثاني لم يكن شيء من تلك الاجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس الا تلك الامور فوجب ان
لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة ولما السؤال الثالث وهو قولهم كل واحد من
تلك الاجزاء يكون موصوفا بعلم متعلق بمعلوم وبقدرة متعلقة بمقدور معين فنقول
هذا ايضا محال لانه يقتضي كون كل واحد من تلك الاجزاء عالما بمعلومات معينة وقادرا على
مقدورات معينة فيرجع حاصل الكلام الى انه آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات
وبالقدرة على بعض المقدورات وذلك يقتضي القول بان اله العالم موجود واحد البرهان
السادس انه تعالى لو كان جسما لكانت الحركة عليه اما ان تكون جائزة او لا تكون جائزة
والقسم الاول باطل لانه لما لم يمتنع ان يكون الجسم الذي تكون الحركة جائزة عليه الها فلم
لا يجوز ان يكون اله العالم هو الشمس او القمر او الفلك وذلك لان هذه الاجسام ليس فيها عيب
يمنع من الهيتها الا امور ثلثة وهي كونها مركبة من الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها
موصوفة بالحركة والسكون فاذا لم تكن هذه الاشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن في الهيتها
وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى والقسم الثاني وهو ان يقال انه جسم ولكن
الانتقال والحركة عليه محال فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان هذا يكون كالزمن المقعد
الذي لا يقدر على الحركة وهذا صفة نقص وهو على الله تعالى محال الثاني انه لما كان جسما
كان مثلا لساير الاجسام فكانت الحركة جائزة عليه والثالث ان القائلين بكونه جسما مؤلفا
من الاجزاء والابعاض لا يمنعون من جواز الحركة عليه فانهم يصفونه بالذهاب والمجيء فتارة
يقولون

السماء الدنيا

يقولون انه جالس على العرش وتارة على الكرسي وهذا هو السكون وتارة يقولون انه ينزل الى
وهذا هو الحركة فهذا مجموع الدلايل الدالة على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز
له مشابهة الجسم فهي من وجوه الشبهة الاولى ان العالم موجود والباري موجود وكل موجودين
فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة وكون الباري سبحانه ساريا
في العالم محال فلا بد وان يكون مباينا عنه بالجهة وكل ما كان كذلك فهو متحيز ثم انه اما ان يكون
غير منقسم فيكون في غاية الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال واما ان يكون منقسما مركبا
من الاجزاء والابعاض وهو المقصود الشبهة الثانية ان العالم شاهد حيا عالما قادرا الا وهو جسم
والقياس شيء على خلاف المشاهد لا يقبله العقل ولا تعرفه القلوب فوجب القول بكونه تعالى
جسما الشبهة الثالثة انه تعالى عالم بالجسمانيات وكل من كان كذلك وجب في ذاته تصور الجسمانيات
وكل من كان كذلك كان جسما فهذه مقدمات ثلث متى ظهرت لزم القول بانه تعالى جسم اما
المقدمة الاولى فقد اتفق المسلمون عليها والصانع لهذه الاجسام الموصوفة بهذه المقادير
المخصوصة والاشكال المخصوصة لما احدثها بعد العدم فلا بد لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى
وخالق الشيء لا بد وان يكون عالما به فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات واما
المقدمة الثانية فهي في بيان ان العالم بهذه الجسمانيات يجب ان يحصل في ذاته صورة هذه الجسمانيات
والدليل عليه ان خالقها يجب ان يكون عالما بها قبل وجودها والا لم يصح خلقها وايجادها
والعالم بالشيء يجب ان يتميز ذلك المعلوم في علمه عن ساير المعلومات والا لم يكن عالما وامتياز ذلك
المعلوم عن غيره وذلك المعلوم ليس عدما محضا لان العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز وذلك المعلوم

لم يكن

يجب ان يكون موجودا وهي غير موجودة في الخارج لان الكلام فيما اذا علمها قبل وجودها ولما
موجودة في الخارج وجب ان يكون موجودة في علم العالم واما المقدمة الثالثة فهي انه ثبت
ان من حضر في ذاته صور الجسمانيات وجب ان يكون جسما والدليل عليه ان من علم مربعا مجنحا
بمربعين متساويين وجب ان يحصل هذه الصورة في ذات ذلك العالم وذلك العالم لا بد وان
يميز ذينك المربعين الطرفين عن ذلك الاصل لاستحالة الماهية ولا في لوازمها لانهما مثلان
في الماهية فلا بد وان يكون بالعوارض ولو كان محلاهما واحدا امتنع امتياز احدهما عن الآخر
بشيء من العوارض لان المحل اذا حصل فيه محل واحد فكل عارض يعرض لاحدهما فهو بعينه
عارض للآخر وذلك يمنع من حصول الامتياز ولما بطل هذا وجب ان يكون محل صورة احد
المربعين مغايرا لمحل الامتياز ولما بطل هذا وجب ان يكون محل صورة المربعين يكون
امتياز احد المحلين عن الثاني سببا لامتياز احدى الصورتين عن الاخرى وامتياز احد المحلين
عن الثاني لا يحصل الا اذا كان محل تلك الصور جسما منقسما فثبت ان خالق العالم مدرك
للجسمانيات وثبت ان كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان يكون اله العالم جسما والجواب
عن الشبهة الاولى ان قولهم كل موجودين فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر او مباينا عنه
بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في النفي والاثبات الى برهان منفصل فسقط هذا
الكلام والجواب عن الشبهة الثانية ما مر انه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء
فسقطت هذه الشبهة والجواب عن الشبهة الثالثة ان مدار هذه الشبهة على حرف واحد وهو ان
من علم شيئا فقد ارتسمت صورة المعلوم في ذات العالم وهذا باطل والدليل عليه انه لو كان

يحل صورة البحر والجبل فهذه الصورة لو كانت مرتسمة في ذاتنا لكانت ذاتنا اما ان يكون
هو هذا الجسم واما ان يكون جوهرا مجردا والاول محال لانا نعلم بالضرورة ان هذه الصورة العظيمة
لا يمكن انطباعها في المحل الصغير واما الثاني فانه اعتراف بان صور المحسوسات يمكن انطباعها
فيما لا يكون جسما ولا متحيزا وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة الفصل الرابع في اقامة البراهين
على انه تعالى ليس مختصا بشيء من الاحياز والجهات البرهان الاول لو كان تعالى مختصا بحيز وجهة
بمعنى انه يصح ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك لم يخل اما ان يكون منقسما او غير منقسم
فان كان منقسما كان مركبا وقد تقدم ابطاله وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة
كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء والقائلون من يسمى الجوهر الفرد فهو
هذا محال لان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس انه هاهنا او هناك فانه لا بد وان يتميز احد
جانبيه عن الآخر وذلك يوجب كونه منقسما فثبت ان كونه مشارا اليه بحسب الحس يفضي الى احد
القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد
منزه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما قوله العظيم يجب ان يكون مركبا
منقسما في الشاهد فلم قلتم انه يجب ان يكون في الغائب كذلك فان قياس الغائب على الشاهد
من غير جامع باطل وايضا لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله انه حقير
وذلك على الله محال قلنا الذي لا يمكن ان يشار اليه البتة ولا يمكن ان يحس به يكون كالعدم
فيكون اشد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك والجواب عن السؤال الاول ان
نقول انه اذا كان عظيما لا بد وان يكون منقسما وليس هذا من باب قياس الغائب على
الشاهد

وذلك ينافي كونه واحدا
ان العظيم يجب ان يكون منقسما

بل هذا بناء على البرهان القطعي وذلك لأنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها
شيء آخر أو لا يحصل فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوق ملاقيا له إذ لو جاز أن يكون
أن هذا الملاقي له عين غيره جاز أن يكون هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضي إلى تجويز
أن يكون الجبل شيئا واحدا وجزءا واحدا لا يتجزى مع كونه جبلا وذلك يشكك في البديهيات فثبت
أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام وأما إن لم يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها ولا على
يسارها ولا في جهاتها شيء آخر فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءا لا يتجزى وذلك باتفاق العقلاء باطل
فثبت أن هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات
واعلم أن الحنابلة والقائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لأنهم
اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاض أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب
الحس وزعموا أنه عظيم غير متناه ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ولا جرم صار قولهم
قولا على خلاف بديهة العقل ومن الذي لا يحس به أنه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزى
فلما كونه موصوفا بالحقارة أما إذا لو كان له حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره أما إذا كان
منزها عن الحيز والمقدار لم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة
البرهان الثاني في بيان أنه تعالى ليس أن يكون مختصا بالحيز والجهة أنه لو كان مختصا بحيز وجهة
لكان محتاجا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال فكونه في الحيز والجهة محال بيان الملازمة
أن الجهة والحيز أمر موجود والدليل عليه وجوه الأول وهو أن الأحياز الفوقانية مخالفة في
الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية بدليل أنهم قالوا لو وجب أن يكون الله مختصا بجهة الفوق

ولم يصح حصوله في سائر الجهات أعني التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة في الحقائق
والماهيات وإلا لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر
الجهات وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أمورا موجودة لأن
العدم المحض يمتنع كونه كذلك الثاني وهو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات فإن جهة الفوق
متميزة عن جهة التحت في الإشارة والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة
الحسية وهذه المقدمة بديهية الثالث أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك
مغاير لا محالة للمطلوب والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه فثبت بهذه البراهين الثلاثة أن الحيز
والجهة أمر موجود ثم إن المسمى بالحيز وبالجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر فيه وأما
الشيء الذي يكون مختصا بالجهة والحيز فإنه يكون مفتقرا إلى الحيز والجهة فإن الشيء الذي يتمكن
في الحيز يستحيل عقلا حصوله إلا مختصا بالجهة فثبت أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا
في وجوده إلى الغير وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه الأول أن المفتقر في وجوده إلى الغير بحيث يكون
بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته وذلك في حق واجب
الوجود لذاته محال الثاني أن المسمى بالحيز والجهة أمر مشترك من الأجزاء والأبعاض لما ثبت أنه
يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكل ما كان كذلك كان
مفتقرا إلى غيره والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ولو كان الله تعالى
مفتقرا إليه لكان مفتقرا إلى الممكن لذاته والمفتقر إلى الممكن لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته
فالواجب لذاته ممكن لذاته وهذا محال الثالث أنه لما كان الباري تعالى أزلا وأبدا مختصا بالحيز

والجهة لكان الحيز والجهة موجودا في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال بالاجماع
صفت بهذه الوجوه انه لو كان تعالى في حيز لكان مفتقرا الى الغير وبينا ان هذا محال فيلزم امتناع
كونه تعالى في الحيز والجهة فان قيل لا معنى لكونه تعالى مختصا بالجهة والحيز الا كونه تعالى مباينا
عن العالم منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود امر اخر سوى ذات الله تعالى
فبطل قولكم لو كان تعالى في الحيز لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان العالم
لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا بالحيز والجهة لا معنى له الا كون البعض
منفردا عن البعض ممتازا عنه فاذا عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كون
الباري تعالى مختصا بالحيز والجهة والجواب اما قوله الحيز والجهة ليس امرا موجودا
فجوابه انا بينا بالبراهين القاطعة انها اشياء موجودة وبعد قيام البراهين على
صحته لا يبقى في صحته شك ولهذا قوله المراد من كونه تعالى مختصا بالجهة والحيز كونه
تعالى منفردا عن العالم او ممتازا عن العالم او مباينا للعالم فنقول هذه الالفاظ كلها
مجملة فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية
وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل على ذلك وهو ان حقيقة ذات الله تعالى
مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان امتياز ذات الله تعالى
عن الجهة لا يكون بجهة اخرى والا لزم التسلسل وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتياز
في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وهذا هو مراد الخصم صح
من قوله انه تعالى مباين عن العالم ومنفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين القاطعة

ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز امرا موجودا ويقتضي ان يكون المتحيز محتاجا الى الحيز
ونسبة الاجسام حاصلة في الاحياز فنقول غاية ما في الباب ان يقال الاجسام محتاجة
في وجودها الى شيء اخر وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا في وجوده الى شيء اخر فممتنع وظهر
الفرق البرهان الثالث انه يمتنع ان يكون تعالى مختصا بالحيز والجهة هو انه لو كان مختصا
بحيز وجهة لكان لا يخلو اما ان يقال انه غير متناه من جميع الجوانب او يقال انه غير متناه
من بعض الجوانب ومتناه من بعض الجوانب او يقال انه متناه من كل الجوانب والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بكونه تعالى مختصا بجهة وحيز باطل اما انه يمتنع ان يكون غير متناه
من كل الجوانب فيدل عليه وجوه الاول ان وجود بعد لا نهاية له محال والدليل ان فرض
بعد غير متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا وانما قلنا انه يفضي الى المحال لانا اذا
فرضنا بعدا غير متناه وفرضنا بعدا اخر متناهيا موازيا له ثم زال هذا الخط المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فنقول هذا يقتضي ان يحصل في الخط الاول الذي هو غير متناه نقطة
هي اول نقطة المسامتة وذلك لان الخط المتناهي كان موازيا للخط الغير المتناهي
ثم صار مسامتا له فكانت هذه المسامتة حادثة فهذه المسامتة في اول آن حدوثها لا بد
وان تكون مع نقطة معينة فتكون تلك النقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كون ذلك الخط
غير متناه يمنع من ذلك لان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة
التحتانية فاذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيها الا وفوقها نقطة اخرى وذلك يمنع من حصول
المسامتة في المرة الاولى مع نقطة معينة فثبت ان هذا يقتضي ان يحصل في الخط الغير
المتناهي

غير متناه

نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل ذلك وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ان ذلك الخط
يوجب ان يكون في ذلك محالا فثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال الوجه الثاني وهو انه اذا كان
القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا فنقول هذا لا يمكن اثباته الا بدليل يدل على كون العالم متناهيا
وذلك باطل بالاجماع الوجه الثالث انه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب وجب ان لا يخلو شيء من الجهات
والاحياز عن ذاته فيلزم ان يكون العالم مخالطا باجزاء ذاته وان يكون القاذورات وتعالى الله عن
كذلك وهذا القول قائل ولما القسم الثاني وهو ان يقول انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من
سائر الجوانب فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم
سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب او من بعض الجوانب الثاني ان الجانب الذي فرض انه غير
متناه والجانب الذي فرض انه متناه اما ان يكونا متساويين في الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا
كذلك فان كان القسم الاول فانه يقتضي انه يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما صح على الجانب الاخر وذلك
يقتضي انه يجوز ان ينقلب الجانب المتناهي غير متناه والجانب الغير المتناهي متناهيا وذلك يقتضي
جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله وهو محال ولما القسم الثاني
وهو القول بان احد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية فنقول ان هذا
محال من وجوه الاول ان هذا يقتضي كون ذاته مركبا من اجسام مختلفة في الماهيات والحقائق
وذلك الزام بكونه مركبا مؤلفا وهو باطل كما سياتي الثاني انا بينا انه لا معنى للمتحيز الا الشيء الممتد
في الجهات المختص بالاحياز وبينا ان هذا القدر يمتنع ان يكون صفة بل يجب ان يكون ذاتا
وبينا انه متى كان الامر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية واذا كان الامر كذلك امتنع القول

20

بان احد جانبيه يخالف الجانب الآخر في الماهية والحقيقة ولما القسم الثالث وهو ان يقال
انه متناه من كل الجوانب فهذا ايضا باطل من وجهين الاول ان كل ما كان متناهيا من جميع
الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك لم يترجح ذلك القدر المعين
على ما هو ازيد منه او انقص منه الا لمرجح وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه الثاني
انه لما كان متناهيا من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه جهات خالية فارغة ولا يكون
هو تعالى فوق جميع الاشياء بل يكون تلك الاحياز اشد فوقية من الله تعالى وايضا
فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض فوقه حيز خالي لكان قادرا على
ان يخلق فيه جسما وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى وذلك عند الخصم محال فثبت
انه تعالى لو كان في جهة لما يخلو الامر عن احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منها
محال فكان القول بانه تعالى في الحيز والجهة محالا وبالله التوفيق فان قيل انهم يقولون
انه تعالى غير متناه في ذاته فلم حكمتم بما الزمتموه علينا قلنا ان الذي يقال انه غير
متناه على وجهين احدهما انه غير مختص بحيز وجهة ومتى كان كذلك امتنع ان يكون له طرف ونهاية
وهو الثاني انه مختص بحيز وجهة الا انه مع ذلك ليس له مقطع وحد فنحن اذا قلنا انه لا نهاية
لذات الله تعالى عنينا به التفسير الاول فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع النزاع بيننا وبينكم
وان كان مرادكم هو الوجه الثاني فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ولا يلزم ذلك علينا
لانا لا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام فظهر الفرق البرهان
الرابع على انه يمتنع ان يحصل في الحيز والجهة هو انه لو حصل في شيء من الجهات والاحياز لكان اما ان
يحصل فيه

من وجوب ان يحصل فيه او لا من وجوب ان يحصل والقسمان باطلان فكان القول بانه تعالى حاصل
في الجهة محالا اما اولا فلانا بينا انه يمتنع ان يحصل فيه من الوجوب بوجوه الاول ان ذاته مساوية لذوات
سائر الاجسام في كونها حاصلة في الحيز ممتدة في الجهة واذا ثبت التساوي من هذا الوجه ثبت
التساوي في تمام الذات على ما سبق في البرهان الاول في نفي كونه تعالى جسما واذا ثبت التساوي
مطلقا فكل ما صح على احد المتساويين وجب ان يصح على الآخر ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها
في ذلك الحيز وجب ان لا يجب في تلك الذات حصولها في ذلك الحيز وهو المطلوب الثاني انه لو وجب
حصوله في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات
فيجب كون الجهة شيئا موجودا فاذا كان الباري تعالى واجب الحصول في الجهة ازلا وابدا لزم
اثبات قديم آخر مع الله تعالى في الازل وذلك محال الثالث انه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة
ان يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضا ادعاء ان بعض الاجسام يحصل في حيز معين
على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير لا يمشي دليل حدوث الاجسام في ذلك وثبت
ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الاجسام بل يلزمه تجويز ان يكون بعضها قديما
الرابع وهو انا نعلم بالضرورة ان الاحياز بأسرها متساوية لانها فراغ محض وخلاء صرف واذا كانت
بأسرها متساوية والامور المتساوية يكون حكمها واحدا وذلك يمنع من القول بانه تعالى واجب
الاختصاص ببعض الاحياز على التعيين واما الوجه الثاني وهو ان يكون اختصاصه بجهة فوق اولى
فلنقول هذا باطل لوجهين الاول انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض
فلم يكن هناك فوق ولا تحت فبطل قولكم اذ لو كان الفوق متميزا عن التحت بالذات لكانت امورا

موجودة قابلة للانقسام وذلك يقتضي قدم الجسم لانه لا معنى للجسم الا ذلك الثاني وهو انه لو جاز
ان يختص ذات الله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الاحياز متساوية في العقل
جاز اختصاص بعض الحوادث بوقت معين على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل وعلى
هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع وكان اختصاص عدم العدم ببعض الاوقات على سبيل الوجوب
وعلى هذا التقدير ينسد باب اثبات الصانع وباب اثبات وجوبه الخامس انه لو حصل
في حيز معين مع انه لا يمكنه الخروج عنه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه ان يتحرك او كالمربوط
الممنوع عن الحركة وكل ذلك نقص والنقص على الله تعالى محال لما ثبت الثاني وهو ان يقال
انه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلا فيه فنقول هذا محال لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود
الاختصاص على عدمه الا بجعل فاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه
فيلزم ان لا يكون حصول الله في الحيز ازليا لان ما تأخر عن الغير لا يكون ازليا واذا كان في الازل
مبرأ عن الحيز والجهة امتنع ان يصير بعد ذلك مختصا بالحيز والا لزم وقوع الانقلاب في ذاته
وذلك محال البرهان الخامس هو ان الارض كرة واذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة
بيان الاول انه اذا حصل خسوف قمري فاذا سألنا سكان اقصى المشرق عن ابتدائه قالوا
انه حصل في اول الليل واذا سألنا سكان اقصى المغرب قالوا انه حصل في آخر الليل فعلمنا ان اول
الليل في اقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة واما
قلنا ان الارض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الاحياز وذلك لان الارض اذا كانت كرة
فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان اهل الغرب وبالعكس

بالاساس

فلو لم يكن هو تعالى في شيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وذلك
متساو بين المعظم محال فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة البرهان السابع لو كان تعالى مختصا
بشيء من الأحياز والجهات لكان مساويا لسائر المتحيزات وهذا محال فذاك محال بيان
الملازمة أنه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره عن
أن يكون بحيث هو ولو كان كذلك لكان متحيزا وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها
متماثلة في تمام الماهية فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات وإنما قلنا
إن ذلك محال لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم فيلزم إما قدم الكل وإما حدوث الكل
وذلك محال فإن قيل حصول الشيء في الحيز وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل فيه حكم من الأحكام اللازمة
ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية والجواب من وجهين الأول أن المتحيز
حصلت له أحكام ثلاثة أحدها كونه حاصلا في الحيز شاغلا له والثاني كونه مانعا لغيره أن يحصل بحيث هو
والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله لحصل حجم كبير ومقدار عظيم ولا شك أن كل ما يحصل في حيز فقد حصلت
له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها في نفسها حجمية
ومقدار حتى يستعد بسبب تلك الحجمية والمقدار لقبول تلك الأحكام ولا شك أن الحجمية والمقدار
في نفسه معقول مشترك بين كل الأجسام ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون
صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون ذاتا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف
إنما يقع في الصفات وحينئذ يحصل المقصود المذكور الوجه الثاني أن السؤال الذي ذكرتم
إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وإن استوت في الحصول

في الحيز إلا أن هذا استواء في حكم من الأحكام والاستواء في الحكم لا يقتضي الاستواء في الماهية
وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها
على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز فحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام
في تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام والله الموفق البرهان الثامن
أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان عظيما لأنه ليس في العقلاء من يقول إنه مختص بجهة
ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تقبل القسمة ومثل الجزء الذي لا يتجزأ بل كل
من قال إنه مختص بالحيز والجهة قال إنه عظيم في الذات وإذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه
يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره والأول
باطل لأنه إن عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال إن يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش مع
عظمه جوهر فرد وجزء لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل والثاني أيضا باطل لأن على هذا التقدير
يكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والأول
محال لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية والمثلان
يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر فعلى هذا لزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين
وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على ذات الصانع وهو محال
والقسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء
مختلفة في الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن هذا
التركيب لأن المركب عبارة عن اجتماع الوحدات فلولا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها إذا ثبت هذا
فنقول

ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وان يماس كل واحد منها بيمينه شيا وبيساره شيا آخر
لكن ما يمس بيمينه غير ما يمس بيساره والا لكان هو في نفسه مركبا وكنا فرضناه غير مركب هذا خلف واذا
ثبت ان ما يمس بيمينه غير ما يمس بيساره وثبت ان المثلين لابد وان يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بان ما يمس
بيمينه يصح ان يصير ممسوسا بيساره وبالعكس ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والانحلال على تلك الاجزاء
فجسد معبودكم لا بد وان يصح عليه الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال فثبت ان القول بكونه
في جهة من الجهات يفضي الى هذه المحالات فيكون القول به محالا وبالله التوفيق البرهان الثامن
لو كان علو البارى تعالى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو البارى وذلك
لان بتقدير ان يحصل ذات الله تعالى في يمين العالم او يساره لم يكن موصوفا بالعلو على العالم
اما تلك الجهة التي هي جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خاليا عن هذا العلو فثبت ان تلك الجهة عالية
على العالم لذاتها وثبت ان الحاصل في تلك الجهة يكون عاليا على العالم لا لذاته لكن بسبب كونه حاصلا
في تلك الجهة العالية على العالم واذا كان كذلك فحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وذلك محال فثبت انه يمتنع ان يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب وبالله التوفيق
الفصل [illegible] في [illegible] كونه تعالى مختصا بالجهة [illegible] الشبهة الاولى
لهم هي انهم قالوا العالم موجود والبارى موجود وكل موجودين فلابد وان يكون احدهما محايثا
للآخر او مباينا عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى تعالى محايثا للعالم وجب كونه تعالى
مباينا عن العالم بجهة من الجهات الست واذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصا بجهة فوق لعا[illegible]
قولهم ان كل موجودين فلابد وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه بجهة قلنا فيه طريقان

الطريق الاول ادعاء البديهة فيه الا انه سبق الكلام على هذه الطريقة في اول الكتاب والثاني
انهم يستدلون عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي جرت بينه
وبين الاستاذ ابي بكر محمد بن الحسن بن فورك وانا اذكر محصل تلك الكلمات على الوجه الصحيح واحسن
وجه يمكن تقرير تلك الشبهة عليه ان نقول لا شك ان كل موجودين في الشاهد فان احدهما لابد
وان يكون محايثا للآخر او مباينا عنه بالجهة وكون كل موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوص كونه جوهرا او
لخصوص كونه عرضا او لامر مشترك بين الجوهر وبين العرض وذلك المشترك اما الحدوث
واما الوجود والكل باطل سوى الوجود فوجب ان يكون العلة لذلك الحكم هو الوجود والبارى تعالى
موجود فوجب الجزم بانه تعالى اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه ولتعلم ان هذا الكلام
لا يتم الا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات اما
المقدمة الاولى وهي قولنا ان كون كل موجودين في الشاهد لابد وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه
بجهة حكم لابد له من علة فالدليل عليه هو ان المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات
يصح فيها هذا الحكم ولولا امتياز ما يصح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بامر من الامور والا لما كان
هذا الامتياز واما [illegible] المقدمة الثانية وهي بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه
جوهرا او بخصوص كونه عرضا والدليل عليه ان المقتضي لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا
لصدق على الجوهر انه منقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون مباينا عنه ومعلوم ان ذلك باطل
لان الجوهر يمتنع ان يكون محايثا لغيره وبهذا الطريق يبطل ان المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضا
لامتناع ان يكون العرض مباينا لغيره بالجهة المقدمة الثالثة في بيان ان هذا الحكم غير معلل
بالحدوث والدليل عليه وجوه

الاول ان الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم السابق غير داخل في العلية واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود السابق وهو الذي عول عليه ابن الهيثم في المناظرة التي زعم انها دارت بينه وبين ابن سيناء لبني بكر رودكي فقال لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة وجب ان يكون جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التي في هذا العالم اما ان تكون محاذية لها او مباينة عنها بالجهة لان المعنى للحكم اذا كان امرا معينا فالجاهل بذلك المعنى يجب ان يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الموجود لما كان هو المستدعي للانقسام الى القديم والمحدث لاجرم كان اعتقاد انه غير موجود مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان التقسيم الى الاسود والابيض معللا بكونه ملونا كان اعتقاد ان الشيء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم الى الاسود والابيض ولما رأينا ان الدهري الذي يعتقد قدم السموات والارض لا يمنعه ذلك من اعتقاد ان السموات والارضين اما ان تكون محاذية واما ان تكون مباينة بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل بالحدوث الوجه الثالث في بيان ان المعنى لهذا الحكم ليس هو الحدوث وقد ذكره ابن الهيثم ايضا في تلك المناظرة وتقريره ان كونه محدثا وصف يعلم بالاستدلال وكونه بحيث يجب ان يكون اما محاذيا او مباينا بالجهة حكم معلوم بالضرورة والمعلوم بقوة الاستدلال لا يجوز ان يكون اصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه الوجوه ان المعنى لهذا الحكم ليس هو الحدوث المقدمة الرابعة وهي في بيان انه لما كان المعنى لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والباري تعالى موجود كان المعنى لكونه تعالى اما محاذيا للعالم او مباينا عنه بالجهة حاصلا في حقه فكان هذا الحكم ايضا حاصلا هناك واعلم انا في هذه المقدمة

المقدمة الى بيان ان الوجود صفة واحدة في الشاهد وفي الغائب وذلك يقتضي كون وجوده تعالى زائدا على حقيقته فانه ما لم يثبت هذه الاصول لم يحصل المقصود فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وفي تقريرهم لها علم ان التفاوت بينهما كثير والذي في التوسع والجواب ان مدار هذه الشبهة على ان كل موجود في الشاهد فلا بد وان يكون اما محاذيا للآخر او مباينا عنه بالجهة وهذه المقدمة ممنوعة وبيانه من وجوه الاول ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محاذية لهذا العالم الجسماني ولا مباينة له بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة البشرية ويثبتون الهيولى ويدعون ان هذه الاشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز ولا يصدق عليها انها محاذية لهذا العالم ولا انها مباينة له بالجهة وما لم يبطل هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل موجود في الشاهد فاما ان يكون احدهما محاذيا للآخر ومباينا عنه بالجهة الثاني ان جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وكراهات موجودة لا في محل ويثبتون فناء لا في محل وتلك الاشياء لا يصدق عليها انها محاذية للعالم او انها مباينة عن العالم بالجهة فما لم يبطلوا ذلك لم يتم دعواهم الثالث انا نقيم الدلالة على ان الاضافات موجودات في الاعيان ثم نبين انه يمتنع ان يقال انها محاذية للعالم او مباينة بالجهة وذلك يبطل كلامهم انما قلنا ان الاضافات اعراض موجودة في الاعيان وذلك لان المعقول من كون الانسان ابا لغيره او ابنا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل انه يمكن تعقل ذاته مع الذهول عن كونه ابا او ابنا والمعلوم غير ما هو غير معلوم والاضافة يمكن ثبوت ذاته منفكا عن وصف الابوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام فانه ما كان ابا لاحد ولا ابنا لاحد والناس غير متوقفين فكونه ابا وابنا مغاير لذاته المخصوصة ثم هذا المغاير اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل

وجودي

لان عدم الابوة هو الوصف السلبي والابوة رافعة له ورافع العدم وجود ثبت ان الابوة وصف
مغاير لذات الاب اذا ثبت هذا فنقول انه يستحيل ان يقال الابوة محايثة لذات الاب والا لزم ان
يقال انه قام بصفة الاب بصفة الابوة وبسلبه عنه الابوة ومعلوم ان ذلك باطل ومحال ان يقال انها مباينة
عن ذات الاب مباينة بالجهة والحيز والا لزم كون الابوة جوهرا قائما بذاته مباينا عن ذات الاب بالجهة
وذلك ايضا محال ثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن ان يقال انه محايث لذات الانسان او يقال
مباين له بالجهة واذا ثبت ذلك بطل قولهم **السؤال الثاني** سلمنا ان كل موجودين في الشاهد فلابد
وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا اما ان يكون
كذا واما ان يكون كذا اشارة الى كونه قابلا للانقسام الى هذين وقبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل
انما قلنا ان قبول القسمة حكم عدمي لان اصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون قبول القسمة حكما عدميا
انما قلنا ان اصل القبول حكم عدمي لانه لو كان امرا ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه
بكونه قابلا والذات قابلة للصفة القائمة بها فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل
وانما قلنا انه لما كان اصل القبول عدميا كان قبول القسمة ايضا عدميا لان قبول القسمة نوع قبول
مخصوص فتلك الخصوصية ان كانت صفة موجودة لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال وان كانت عدمية
فالقطع بان قبول القسمة عدمي واذا ثبت انه حكم عدمي امتنع تعليله لان العدم نفي محض فكان الثابت فيه
محالا ثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله **السؤال الثالث** هب انه من الاحكام المعللة فلم لا يجوز
ان يكون ذلك معللا بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه عرضا قوله لان كونه جوهرا اثر من المحايثة
وكونه عرضا اثر من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول الانقسام الى القسمين امتنع كونه مانعا من احد القسمين قلنا
ما الذي يريدون بقولكم

الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث والى المباين بالجهة ان اردتم به ان الموجود في الشاهد قسمان
احدهما الذي يكون محايثا لغيره وهو العرض والثاني الذي يجب ان يكون مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر
فهذا مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين فان عندنا وجوب كونه
محايثا لغيره معلل بكونه عرضا ووجوب كون القسم الثاني مباينا لغيره بالجهة معلل بكونه جوهرا فبطل
قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرا لا يصلحان لعلية هذا الحكم وان اردتم به ان امكان
الانقسام الى هذين القسمين حكم واحد وانه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد وهذا باطل لان امكان
الانقسام الى هذين القسمين ليس ثابتا في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلا عن ان يثبت في جميعها
لان كل موجود في الشاهد فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا امتنع ان يكون محايثا لغيره فلم يكن
قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع ان يكون مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام
ثبت بما ذكرنا ان الذي قالوه مغالطة والحاصل ان هذا المستدل ابهم ان قوله الموجود في الشاهد
اما ان يكون محايثا لغيره او مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ثم بنى عليه انه لا يمكن تعليل ذلك الحكم
بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه عرضا ونحن بينا انه اشارة الى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين
السؤال الرابع سلمنا انه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا او بخصوص كونه عرضا فلم قلتم
انه لابد من تعليله اما بالحدوث واما بالوجود وما الدليل على هذا الحصر اقصى ما في الباب ان يقال سبرنا
وقسمنا فلم نجد قسما آخر الا انا بينا في الكتب المطولة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا
ان هذا السؤال سؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيم منتشر غير منحصر بين النفي والاثبات
السؤال الخامس سلمنا ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود لكن لا نسلم انا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى
الحدوث

بلغ

محاذيا

والوجود فانه من وجهين الاول انه من المحتمل ان يقال المعنى لقولنا ان الشيء اما ان يكون
للعالم او مباينا عنه بالجهة هو كونه بحيث يصح الاشارة الحسية اليه وذلك لان كل شيئين تصح الاشارة
الحسية اليهما فاما ان يكون الاشارة الى احدهما نفس الاشارة الى الاخر وذلك كلية اللون والملون
وهذا هو المحاذاة واما ان يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر وهذا هو المباينة
بالجهة فثبت ان المعنى لقولنا بهذه القسمة هو كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير
فالمسلم انه لا يمكن ان يقال انه تعالى مشار اليه بحسب الحس لكن لا يقال انه يجب ان يكون اما محاذيا
للعالم او مباينا عنه بالجهة لكن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس هو نفس ما وقع فيه النزاع وحينئذ
يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يسمى الدور وهو باطل الثاني لا نسلم ان ما سوى الله تعالى
اما ان يكون محاذيا للغير او مباينا عنه بالجهة ولا نسلم ان الله سبحانه مخالف لهذين القسمين بحقيقته
المخصوصة اذ لو لم يكن مخالفا بحقيقته المخصوصة لكان اما مثلا للجواهر او مثلا للاعراض فيلزم منه كونه
محدثا كما ان الجواهر والاعراض محدثة وذلك محال واذا ثبت هذا فنقول لا نسلم ان الجواهر والاعراض
مشتركة في الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين ذات الباري تعالى فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول
الانقسام الى المحاذي والى المباين هو ذلك الامر وعلى هذا التقدير يسقط قولهم انه لا مشترك بين الجواهر
وبين الاعراض الا الحدوث والا الوجود السؤال الثالث سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لهذا
الحكم هو الحدوث قوله الا الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود قلنا لا كل محدث فانه يصدق
عليه كونه قابلا للعدم وللوجود وايضا كون الشيء منقسما الى المحاذي والمباين معناه كونه قابلا
للانقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت الموضعين كذلك وان كانت
عدمية فكذلك

يوجب

ولا يبعد تعليل عدم بعدم اما قوله ثانيا لو كان المقتضي لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء
الجهل بهذا الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين الاول لم قلتم ان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر
الا ترى ان جهل الناس باسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم لحصول المرض والصحة وجهل بعامة الاعراض
بالمعاني الموجبة لبعض احوال الاجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى قادرا
على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم الثاني لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول
لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير فلو كان المقتضي لكون الموجود بحيث
اما متحيزا او ساريا في المتحيز هو الوجود لزم في كل من علم كون الشيء موجودا ان يعلم وجوب كونه اما
محاذيا للعالم او مباينا عنه لكن الجمهور الاعظم وهم اهل التوحيد يعتقدون انه تعالى موجود ولا يعلمون
انه تعالى لا بد وان يكون اما محاذيا للعالم او مباينا عنه فوجب على هذا السياق ان لا يكون المقتضي لهذا
الحكم هو كونه تعالى موجودا وهذا السؤال قد اورده الاستاذ ابو بكر بن فورك من اصحابنا على
محمد بن الهيصم ولم يقدر ان يذكر عنه جوابا سوى ان قال يشبه ان يحصل العلم بالاثر مع الجهل بالمؤثر
اما لا يشبه ان يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالاثر وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ولم يظهر منه شيء
معلوم يمكن حكايته الوجه الثاني انا لما ان كونه محدثا وصف استدلالي وكونه اما محاذيا او مباينا
امر معلوم بالبديهة والوصف الاستدلالي لا يجوز ان يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة قلنا هذا
ممنوع فان اسباب المؤثر في كثير من الاسباب استدلالي والاثر بديهي السؤال الرابع سلمنا ان
المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى
وبيانه وهو ان المطلوب انما يلزم لو كان الوجود علة تامة اولها في الشاهد وفي الغائب اما اذا لم يكن
الامر كذلك

ساقطا

بل كان وقوع لفظ الموجود على الشاهد وعلى الغائب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل
بالكلية ثم ان الكرامية لا يمكنهم ان يقولوا بان الوجود في الغائب والشاهد واحد اذ لو كان كذلك لزمهم
اما القول بكون الباري تعالى مماثلا للمحدثات من جميع الوجوه او القول بان وجوده زائد على
ماهيته والقوم لا يقولون بهذين الكلامين السؤال الثامن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود
هو العلة لهذا الحكم لكن ههنا دليل يمنعه وهو ان المقتضي لقبول الانقسام الى الجوهر والعرض
لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده ان يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض وانه محال ولزم
في العرض وحده ان يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض ومعلوم ان ذلك محال فان قالوا ان كل جوهر
وعرض فانه يصح كونه منقسما الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك الانقسام نظرا
الى انه منفصل وخصوصية ماهيته قلنا فهذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة
امر من الامور ان يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال ان يقتضي كون الشيء مماثلا
لغيره او مباينا عنه الا ان خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجودا
كونه بحيث يكون اما مماسا للعالم او مباينا عنه بالجهة السؤال التاسع ان ما ذكروه من الدليل باطل
على صورة كثيرة منها ان الصحة اللازمة عندكم للعلة قطعا وذلك يدل على ان هذا الدليل منقوض وبيانه
من وجوه الاول ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا فيما بينها فيعول الصحة
حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث واما الحدوث والوجود ولا يمكن ان يكون
المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على
الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء فثبت ان صحة الحدوث غير معللة بالحدوث فوجب كونها معللة بالوجود

الا ان يكون تأثير الخصوص الماهية مانعا من كون الوجود علة للحكم فان الكلام على هذا الوجه

فيقولها

والله موجود فوجب ان يصح عليه تعالى صحة الحدوث وهو محال الثاني ان كل موجود في الشاهد
فهو اما جسم او قائم بالجسم ثم ذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم ان يكون الباري تعالى اما جسما او قائما بالجسم والقوم
لا يقولون بذلك الثالث ان كل موجود في الشاهد فلا بد وان يكون اما مماسا للآخر
او مباينا عنه في اي جهة كان الآخر او مباينا عنه في اي جهة كان ثم ذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر
ان هذا الحكم معلل بالوجود والباري تعالى موجود فيلزم ان يصح على الباري تعالى كونه مماسا للعالم
او مباينا عنه من اي جانب كان من جوانب العالم وذلك يقتضي ان يكون لحصوله تعالى جهة
فوق ولجانب لا يصح الحركة على ذاته من الفوق الى السفل وكل ذلك عند القوم باطل
الرابع ان كل موجود في الشاهد فانه يجب ان يكون اما مماسا للآخر او مباينا عنه بجهة
والمباين بالجهة لا بد وان يكون اما جوهرا فردا او يكون مركبا من الجواهر فيكون كل موجود في الشاهد
على احدى هذه الاقسام الثلاثة اعني كونه عرضا وجوهرا فردا وجسما مؤلفا فلا بد وان يكون هذا
معللا بالوجود فوجب ان يكون الباري تعالى على احد هذه الاقسام الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لانه
تعالى عندهم ليس بعرض ولا جوهر فرد ولا جسم مؤلف مركب من الاجزاء والابعاض الخامس ان كل
موجود يفرض مع العالم فهو اما ان يكون مساويا للعالم او ازيد منه في المقدار او مساويا له
في المقدار او انقص منه في المقدار فانقسام الموجود في الشاهد الى هذه الاقسام الاربعة حكم
لا بد له من علة ولا علة الا الوجود والباري موجود فوجب ان يكون الباري على احد هذه الاقسام
الاربعة والقوم لا يقولون به فثبت بما ذكرنا ان هذه الشبهة منقوضة واعلم انا انما طولنا الكلام في
على هذه الشبهة لان القوم يعولون عليه ويظنون انها حجة قوية قاهرة ونحن بعد ان بالغنا
في تقريرها زيفناها

هذه
اوردنا عليه هذه الاسولة الباهرة والاعتراضات القاهرة ونسال الله العظيم ان يجعل
المدققات والمحققات سببا لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله الشبهة الثانية للكرامية
في اثبات كونه تعالى في الجهة قالوا ثبت انه تعالى يجوز رؤيته والرؤية تقتضي مواجهة المرئي او كونه في حكم
المواجهة وذلك يقتضي كونه تعالى بجهة مخصوصة والجواب اعلم ان المعتزلة والكرامية توافقوا
في ان كل مرئي فلا بد ان يكون في جهة الا ان المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب ان لا يكون في جهة
فوجب ان لا يكون مرئيا والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب ان يكون في الجهة واما اصحابنا فانهم
نازعوا في هذه المقدمة وقالوا لا نسلم ان كل مرئي فانه مختص بالجهة بلى لا نزاع ان الامر في الشاهد
كذلك لكن لم قلتم ان كل ما كان في الشاهد حاصلا وجب ان يكون الامر في الغائب كذلك ولتقرير ان هذه
المقدمة اما ان تكون معلومة بديهية او استدلالية فان كانت بديهية لم يكن بنا في اثبات كونه تعالى
مختصا بالجهة حاجة الى هذا الدليل وذلك لانه ثبت في الشاهد ان كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة
وثبت ان البارئ تعالى قائم بالنفس فوجب القطع بانه مختص بالجهة لان العلم الضروري حاصل بان
كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون الحال في الغائب كذلك ولما كان هذا الوجه حاصلا في
اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرئيا اثباتا ان كل موجود فهو مختص
بالجهة تطويلا من غير فائدة ومن غير مزيد شرح وبيان ولعلهم ان قلنا بان قولنا كل مرئي فهو مختص
بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية فحينئذ لم يذكروا على صحتها دليلا فلا يصير هذه المقدمة
مقبولة والله اعلم وايضا فكما انا لا نعقل مرئيا في الشاهد الا اذا كان مقابلا او في حكم المقابل
للرائي فكذلك لا نعقل مرئيا الا اذا كان صغيرا او كبيرا ممتدا في الجهات مؤلفا من الاجزاء وهم يقولون

انه تعالى يرى لا صغيرا ولا كبيرا ممتدا في الجوانب والاحياز فاذا جاز لكم ان تحكموا بان الغائب
مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز لنا ايضا ان المرئي في الشاهد وان وجب كونه مقابلا
للرائي الا ان المرئي في الغائب لا يجب ان يكون كذلك وبالله التوفيق الشبهة الثالثة تمسكوا
برفع الايدي الى السماء قالوا وهذا شيء يفعله جميع ارباب الملل والنحل فدل هذا على انه تقرر في عقول
جميع الخلق كون الاله في جهة فوق والجواب ان هذا معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق انهم عند
تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الارض ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الارض
لم يدل ما ذكروه على انه في السماء وايضا فالخلق انما تعودوا رفع الايدي الى السماء لوجوه اخرى
سوى اعتقادهم ان خالق العالم في السماء فالاول ان اعظم الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها
انما تظهر من جانب السموات والثاني ان مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك
الا باستنشاق الهواء والهواء انما هو موجود فوق الارض ولهذا السبب كان فوق الارض اشرف
واعز مما تحت الارض الثالث ان نزول الغيث من جهة فوق ولما كانت هذه الاشياء التي هي اصول
منافع الخلق انما تنزل من جانب السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم اشرف وتعلق الخاطر بالاشرف
اقوى من تعلقه بالاخس فهذا هو السبب في رفع الايدي الى السماء وايضا انه تعالى جعل العرش
قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلواتنا وايضا انه تعالى جعل الملائكة وسايط في مصالح
هذا العالم قال تعالى فالمدبرات امرا وقال فالمقسمات امرا واجمعوا على ان جبريل عليه السلام ملك الوحي
والتنزيل والنبوة وميكائيل ملك الارزاق وملك الموت ملك الوفاة وكذا القول في سائر الامور
واذا كان الامر كذلك لم يبعد ان يكون الغرض من رفع الايدي الى السماء رفعها الى الملائكة
والله اعلم

السما

الفصل السادس اعلم أن المشهور من مذهب الكرامية إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى
إلا أنهم يقولون لا نريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء أو مركباً من الأبعاض بل نريد به كونه
تعالى قائماً بالنفس غنياً عن المحل وعلى هذا التقدير فإنه يصير النزاع في أنه تعالى جسم أم لا نزاعاً
لفظياً هذا حاصل ما قيل في هذا الباب إلا أنا نقول كل ما كان مختصاً بحيز وجهة ويمكن أن يشار إليه
بالحس فذلك المشار إليه إما أن لا يتميز منه شيء عن شيء من جوانبه الست أو يتميز فإن لم يتميز منه شيء
من جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التي لا تتجزى ويكون في غاية الصغر والحقارة
ولا أظن عاقلاً يرضى أن يقول إن إله العالم كذلك وأما إن يتميز منه شيء من جوانبه الستة أو في أحد
الجوانب فهذا يقتضي كونه مؤلفاً مركباً من الأجزاء وأقصى ما في الباب أن يقولوا إن تلك
الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً كما أن الفلاسفة
لما اعتقدوا في الفلك أنه لا يقبل الخرق والتمزق فإن ذلك لا يمنع من اعتقاد كونه جسماً طويلاً عريضاً
عميقاً فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا فيه كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ومشاراً إليه بحسب
الحس واعتقدوا فيه تعالى أنه ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل
التجزي وجب أن يكونوا قد اعتقدوا فيه تعالى كونه ممتداً في الجوانب أو في بعض الجوانب ومتى كان
ذلك فقد اعتقدوا فيه تعالى كونه مؤلفاً مركباً فكان امتناعهم عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب
امتناعاً عن مجرد هذا اللفظ مع كونهم معتقدين لمعناه فثبت أنهم إنما أطلقوا عليه
لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا فيه تعالى كونه طويلاً عريضاً عميقاً ممتداً في الجهات فثبت
أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف وإلا فهم معتقدون لكونه تعالى مركباً مؤلفاً فهذا

تمام الكلام في القسم الأول من هذا الكتاب وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق

القسم الثاني من هذا الكتاب في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات والكلام فيه مرتب
على مقدمة وفصول أما المقدمة ففي بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في
بعض ظواهر القرآن والأخبار وأما في القرآن فبيانه من وجوه الأول هو أنه ورد في القرآن ذكر
الوجه وذكر الأعين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحد فلو أخذنا بالظاهر
يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيدي كثيرة وله ساق
واحد ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى
بأن يصف ربه بهذه الصفة الثاني أنه ورد في القرآن أنه تعالى نور السموات والأرض وكل عاقل
يعلم بالبديهة أن إله العالم ليس هو هذا الضوء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا النور
الفائض من جرم الشمس والقمر والنار فلا بد لكل أحد ههنا من أن يفسر قوله الله نور السموات والأرض
بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هادي أهل السموات والأرض أو بأنه مصلح مهمات أهل السموات
والأرض وكل ذلك تأويل الثالث قال تعالى وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومعلوم أن الحديد ما نزل
جرمه من السماء إلى الأرض وقال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ومعلوم أن الأنعام ما نزلت
من السماء إلى الأرض الرابع قوله تعالى وهو معكم أينما كنتم وقوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد
وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم فإن كل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة
والإلهية الخامس قوله واسجد واقترب فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية فأما
القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود السادس قوله تعالى فأينما تولوا فثم

وقال ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون والسابع قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
ولا شك انه لا بد فيه من التاويل والثامن قال تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ولا بد فيه من التاويل
والتاسع قال تعالى لموسى وهرون انني معكما اسمع وارى وهذه المعية ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة
فهذا وامثاله من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التاويل موجودة في القران ولعلها
الاخبار فهذا النوع مما اكثره والعاشر قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى مرضت فلم تعدني استطعمتك
فما اطعمتني استسقيتك فما سقيتني ولا يشك عاقل في ان المراد منها التمثيل فقط والحادي عشر
قوله عليه السلام من اتاني يمشي اتيته هرولة ولا يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير والثاني عشر
نقل الشيخ الغزالي عن احمد بن حنبل انه اقر بالتاويل في ثلاثة من الاحاديث احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود
يمين الله في الارض وثانيها قوله عليه السلام اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وثالثها قوله عليه السلام انا جليس
من ذكرني والرابع حكي ان المعتزلة تمسكوا في خلق القران بما روي عنه عليه السلام انه قال تاتي سورة البقرة
وسورة كذا وكذا يوم القيمة كانهما غمامتان فاجاب احمد بن حنبل وقال يعني ثواب قاريها وهذا
تصريح بالتاويل والخامس قال عليه السلام ان الرحم تتعلق بحقوي الرحمن يقول سبحانه اصل من وصلك
وهذا لا بد فيه من تاويل والسادس قال عليه السلام ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار
ولا بد فيه من تاويل والسابع قال عليه السلام قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا لا بد فيه من التاويل
لانا نعلم بالضرورة انه ليس في صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا والثامن قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى
انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وليست هذه العندية الا بالرحمة وايضا قال حكاية عن الله تعالى في صفة الاولياء فاذا
احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التي بها يدرك
الاشيا

ليست هو الله سبحانه والتاسع قال عليه السلام حكاية عن الله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري والعاقل
يعلم انه ليس لله رداء ولا ازار والعاشر قال عليه السلام لابي بن كعب يا ابا المنذر اي اية في كتاب الله اعظم فردد فيه
مرتين ثم قال انا اظنه اية الكرسي فضرب رسول الله عليه السلام يده في صدره وقال اصبت والذي نفسي
بيده ان لها لسانا تقدس الله عند العرش ولا بد فيه من التاويل ثبت بما ذكرنا ان المصير الى التاويل
امر لا بد لكل عاقل منه وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل انه تعالى منزه عن الجسمية والجهة
وجب علينا ان نذكر لهذه الالفاظ الواردة في القران والاخبار محملا صحيحا لئلا يصير ذلك سببا
للطعن فيها فهذا تمام القول في المقدمة الفصل الاول في اثبات الصورة اعلم ان هذه اللفظة
ما وردت في القران لكنها واردة في الاخبار فالخبر الاول ما روي ان النبي صلى الله عليه قال ان الله خلق ادم
على صورته وروي في خبر اخر عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه انه قال لا يقولن احدكم لعبده قبح الله
وجهك ووجها اشبه وجهك فان الله خلق ادم على صورته والجواب اعلم ان الهاء في قوله على
صورته يحتمل ان يكون عائدا الى شيء غير ادم وغير الله سبحانه ويحتمل ان يكون عائدا الى ادم ويحتمل ان يكون
عائدا الى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة الطريق الاول ان يكون هذا الضمير عائدا الى غير ادم والى
غير الله تعالى وعلى هذا التقدير ففي تاويل الخبر وجهان الاول هو انه عليه السلام قال لا يقولن احدكم قبح الله وجهك
ووجها من اشبه وجهك فهذا يكون شتما لادم عليه السلام فانه لما كان صورة هذا الانسان مساوية
لصورة ادم كان قوله قبح الله وجهك ووجها اشبه وجهك شتما لادم وللانبياء عليهم السلام وذلك غير جائز
فلهذا نهى عليه السلام عن ذلك وانما خص ادم بالذكر لانه هو الذي ابتدئ خلقه وجه على هذه الصورة
الثاني ان المراد منه ابطال قول من يقول ان ادم عليه السلام كان على صورة اخرى مثل ما قال انه كان
عظيم الجثة

طويل القامة جسيم كأن رأسه قريبة من السماء فالنبي صلى الله عليه وسلم أشار إلى إنسان معين وقال إن الله تعالى
خلق آدم على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان من غير تفاوت البتة فأزال بهذا الشكل
وهم من توهم أن آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة الطريق الثاني أن يكون الضمير
عائدا إلى آدم عليه السلام وهذا أولى الوجوه الثلاثة لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب وفي هذا
الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام فكان عود الضمير إليه أولى ثم على هذا الطريق ففي تأويل
الخبر وجوه الأول أنه تعالى لما عظم أمر آدم وجعله مسجودا للملائكة ثم إنه أتى بتلك الزلة فهو تعالى
لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فإنه تعالى أخرج من الجنة آدم وأخرج معه الحية والطاووس
وغير خلقهما ثم إنه لم يغير خلقة آدم بل تركه على الخلقة الأولى إكراما له وصونا له عن عذاب المسخ
فقوله إن الله تعالى خلق آدم على صورته معناه أنه خلق آدم على هذه الصورة التي هي الآن باقية من غير
وقوع التبدل فيه والفرق بين هذا الجواب وبين الذي قبله أن المقصود من هذا بيان أنه عليه السلام كان
مصونا عن المسخ والجواب الأول لتعريف الإنسان أن هذه الصورة الموجودة الآن هي التي كانت موجودة
قبل من غير تعرض لبيان أنه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته ثم إن غيره صار ممسوخا الثاني المراد
إبطال قول الدهرية الذين يقولون إنه لا يتولد الإنسان إلا بواسطة النطفة ودم الطمث فقال عليه السلام
إن الله تعالى خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة [illegible] أن الإنسان
لا يكون إلا في مدة طويلة وزمان مديد وبواسطة الأفلاك والعناصر فقال عليه السلام إن الله تعالى خلق
آدم على صورته أي من غير هذه الوسائط والمقصود منه الرد على الفلاسفة الثالث المقصود
بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بخلق الله تعالى وإيجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة

على ما ذكره الأطباء والفلاسفة ولهذا قال تعالى هو الله الخالق البارئ المصور فهو الخالق أي هو العالم
بأحوال الممكنات والمحدثات والبارئ أي هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها والمصور أي
هو الذي ركب تلك الذوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة الخامس قد يذكر الصورة
ويراد بها الصفة يقال شرحت له صورة هذه الواقعة وذكرت له صورة هذه المسألة والمراد
من الصورة في كل هذه المواضع الصفة فقوله إن الله تعالى خلق آدم على صورته أي على جملة صفاته
وأحواله وذلك لأن الإنسان حين يحدث يكون أولا في غاية الجهل والعجز ثم لا يزال يزداد علمه
وقدرته إلى أن يصل إلى حد الكمال فبين النبي عليه السلام أن آدم عليه السلام خلق من أول الأمر تاما كاملا في علمه
وقدرته فقوله خلق الله آدم على صورته معناه أنه خلقه في أول الأمر على صفته التي كانت حاصلة
له في آخر الأمر وأيضا لا يبعد أن يدخل في لفظ الصورة كونه سعيدا وشقيا كما قال عليه السلام السعيد
من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه فقوله إن الله خلق آدم على صورته أي على جميع صفاته
من كونه سعيدا أو عارفا أو تائبا ومقبولا من عند الله الطريق الثالث أن يكون ذلك الضمير عائدا
إلى الله تعالى وفيه وجوه الأول المراد من الصورة الصفة كما بينا فيكون المعنى أن آدم عليه السلام امتاز
عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالما بالمعقولات قادرا على استنباط الحرف والصناعات وهذه
صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه فصح قوله إن الله خلق آدم على صورته
بناء على هذا التأويل فإن قيل المشاركة في صفات الكمال يقتضي المشاركة في الإلهية قلنا
المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا يقتضي المساواة في الإلهية ولهذا
قال تعالى وله المثل الأعلى وقال عليه السلام تخلقوا بأخلاق الله الثاني أنه كما يصح إضافة الصفة إلى
الموصوف

فقد صح اضافتها الى الخالق والموجد ويكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على ان هذه الصورة ممتازة
عن سائر الصور بمزيد الكمال قال تعالى هذا خلق الله وقال هذه ناقة الله وقال ان طهرا بيتي ويكون
المراد من اضافة هذه الصورة الى بيان كونها ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والخلالة
السالك وقال الحجة الغزالي ليس الانسان عبارة عن هذه البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا جسماني
ولا تعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف فقوله ان الله خلق آدم على صورته
اي نسبة ذات آدم الى هذا البدن كنسبة البارى تعالى الى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حال
في هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف والتدبير واعلم ان المسموع الثاني ما رواه ابن خزيمة
في كتابه الذي سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه انه قال لا تقبحوا الوجه فان الله
خلق ابن آدم على صورة الرحمن واعلم ان ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ونقول ان صحت هذه الرواية
فتاويلها الاول ان يكون المراد من الصورة الصفة على ما مر الثاني ان يكون المراد من هذه
الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما في قوله بيت الله وناقة الله الخبر الثالث ما روي في الخبر
المشهور انه قال فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك
هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فان يأتينا عرفناه فاذا اتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي
يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه واعلم ان الكلام على ظاهر الحديث من وجوه
الاول ان يكون في معنى الاتيان والتقدير فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوها في الدنيا
والقوها وذلك بان يريهم ملكا من الملائكة ونظيره قول ابن عباس في قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله
في ظلل من الغمام اي بظلل من الغمام ثم ان تلك الصورة تقول انا ربكم وكان ذلك آخر محنة تقع للمكلفين

[margin:] [illegible]

الدنيا
للمكلفين في الآخرة ويكون الفائدة فيه تثبيت الله تعالى المؤمنين على القول الصالح واما كان
دار محنة والآخرة دار جزاء على الاعم الاغلب وان كان يقع في كل واحد منهما ما يقع في الاخرى
نادرا واما قوله عليه انهم يقولون اذا جاء ربنا عرفناه فيحتمل ان يكون المراد فاذا جاء احسان
ربنا عرفناه وقوله فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها فمعناه فيأتيهم الله بالصورة التي يعرفون
انها من امارات الاحسان والاكرام واما قوله عليه فيقولون ان بيننا وبينه علامة فيحتمل
ان يكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفا للجواهر والاعراض فاذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا انه
هو الله تعالى الثاني وقيل الثاني ان يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى انه يظهر لهم من بطش الله
وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله معهم ثم يأتيهم بعد ذلك انواع الرحمة والكرامة
على الوجه الذي الفوه واعتادوه الخبر الرابع ما روي عنه عليه انه قال رأيت ربي في احسن صورة
واعلم ان قوله في احسن صورة يحتمل ان يكون من صفات الرائي كما يقال دخلت على الامير على احسن هيئة
اي وانا كنت على احسن هيئة ويحتمل ان يكون ذلك من صفات المرئي فان كان ذلك من صفات الرائي
كان قوله على احسن صورة عائدا الى الرسول عليه ثم فيه وجهان الاول ان يكون المراد من الصورة
نفس الصورة ويكون المعنى ان الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عندما رأى ربه وكان ذلك سببا
لمزيد الاكرام في حق الرسول عليه الثاني ان يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى الاخبار
عن حسن حاله عند الله وانه تعالى انعم عليه بوجوه عظيمة من الانعام وذلك لان الرائي قد يكون
تحت سلطان المرئي بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول صلى الله عليه ان حاله
كان من القسم الاول واما ان كان ذلك عائدا الى المرئي ففيه وجوه الاول ان يكون عليه

راى ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك جائز لان الرؤيا من تصرفات الخيال فلا يبعد ذلك عن
مثله الثاني ان يكون المراد من الصورة الصفة وذلك لانه تعالى لما خصه بمزيد الاكرام والانعام في الوقت الذي
رآه فيه صح ان يقال في العرف المعتاد اني رايته على احسن صورة كما يقال وقعت هذه الواقعة على احسن صورة
واكمل هيئة الثالث لعله عليه السلام لما رآه اطلعه على نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعا
عليه قبل ذلك فعبر عن تلك الصفة بالصورة على ما شرحناه الخبر الخامس ما روى ابن عباس رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام انه قال رايت ربي في احسن صورة قال فوضع يده بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السماء
والارض ثم قال يا محمد قلت لبيك وسعديك قال فيم يختصم الملأ الاعلى قلت يا رب لا ادري قال في الكفارات والدرجات
والمشي على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء في السبرات وانتظار الصلاة بعد الصلاة واعلم
ان قوله رايت ربي في احسن صورة قد تقدم تاويله واما قوله وضع يده على كتفي فيحتمل وجهين الاول ان
المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه يقال لفلان يد في امر فلان والمراد انه
اهتم بشانه ويقال لفلان يد في هذه الصنعة اي هو كامل فيها الثاني ان يكون المراد من اليد
النعمة يقال لفلان يد بيضاء ويقال ان ايادي فلان كثيرة واما قوله بين كتفي فان صح فالمراد
ما وصل الى قلبه من انواع اللطف والرحمة وقد روي بين كنفي والمراد ما يقال انا في كنف فلان
وفي ظل انعامه واما قوله فوجدت بردها فيحتمل ان يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها
من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا والذي يدل على ان المراد منه كمال المعارف قوله عليه السلام في آخر الحديث
فعلمت ما بين المشرق والمغرب وما ذاك الا ان الله تعالى انار قلبه وشرح صدره بالمعارف وفي بعض الروايات
وجدت برد انامله وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى الفصل الثاني في لفظ الشخص هذا اللفظ
ما ورد في القرآن لكنه روى ان النبي عليه السلام

لا شخص احب اليه العذر من الله وفي هذا الخبر لفظان يجب تاويلهما الاول الشخص والمراد منه الذات
المخصوصة لان الجسم الذي له شخص وحجمية يلزم ان يكون واحدا فاطلق اسم الشخصية على الذات اطلاقا
لاسم احد المتلازمين على الثاني والثاني لفظ الغيرة ومعناه الزجر لان الغيرة حالة نفسانية
مقتضية للزجر والمنع لكن ههنا بالسبب عن المسبب والله اعلم الفصل الثالث في لفظ النفس
واحتجوا على اطلاق هذا اللفظ بالقرآن والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في حق موسى عليه السلام واصطنعتك
لنفسي وقال حاكيا عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال في صفة اهل الثواب كتب ربكم على نفسه
الرحمة وقال في تخويف العصاة ويحذركم الله نفسه واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول ما روى ابو صالح
عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم الخبر الثاني قوله عليه السلام سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد
كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه الخبر الثالث عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال لما قضى الله الخلق كتب
في كتابه على نفسه فهو عنده ان رحمتي سبقت غضبي واعلم ان النفس جاء في اللغة على وجوه احدها
البدن قال تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف اسمي نفسك يريد به كيف انت في بدنك
وثانيها الدم يقال هذا الحيوان له نفس سائلة ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست لخروج الدم منها
عقيب الولادة وثالثها الروح قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي ورابعها العقل قال تعالى
الله يتوفى الانفس حين موتها وذلك لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذي يختلف
الحال فيه من النوم واليقظة وخامسها ذات الشيء وعينه قال تعالى وما يخدعون الا انفسهم فاقتلوا
انفسكم ولكن ظلموا انفسهم اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس في حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة

وقوله واصطنعتك لنفسي كالتأكيد الدال على تمام هذه المبالغة فإن الإنسان إذا قال جعلت هذه
الدار لنفسي وعمرتها لنفسي فهم منه نهاية المبالغة وقوله تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك المراد تعلم
معلومي ولا أعلم معلومك وكذا القول في سائر الآيات وأما قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة وإن ذكرني
في نفسه ذكرته في نفسي فالمراد أنه إن ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بإحساني وإنعامي
من غير أن اطلع عليه أحد من عبيدي لأن الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن في القلب
وذلك على الله محال وأما قوله عليه السلام في الدعاء سبحان الله زنة عرشه ورضى نفسه فالمراد ما يرضيه الله لنفسه
ولذاته أي يستحسنه ويرضى به وأما قوله كتب على نفسه فالمراد كتب كتابا وأوجب العمل به والمراد
من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة في الوجوب واللزوم فثبت أن المراد بالنفس في هذه المواضع
هو الذات وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد

الفصل الرابع في لفظ الصمد

قال الله تعالى الله الصمد وذكر بعضهم في تفسير الصمد أنه الجسم الذي لا جوف له ومنه يقال لسداد
القارورة الصماد وشيء مصمد أي صلب ليس فيه رخاوة وقال ابن قتيبة وعلى هذا التفسير الدال
مبدلة من التاء وقال بعضهم الصمد هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه
شيء واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في إثبات أنه تعالى جسم وهذا باطل لأنا بينا أن كونه
سبحانه أحدا ينافي كونه جسما فمقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنى ولأن
الصمد بهذا التفسير صفة للأجسام المتضاغطة وتعالى الله عن ذلك الجواب عنه من وجهين
الأول أن الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه إذا قصده والمعنى أنه المصمود إليه في الحوائج
ذكر شاعر ألا بكر الناعي بخيري بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد وقال آخر

علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيد الصمد والدليل على صحة هذا الوجه ما روي عن ابن عباس
أنه لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد قال عليه السلام هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج وقال الليث
يقال صمدت صمد هذا الأمر أي قصدت قصده الوجه الثاني في الجواب أنا سلمنا أن الصمد
في أصل اللغة هو المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره ولا ينفصل عنه شيء إلا أنا نقول قد دللنا
على أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه وذلك لأن الجسم الذي
يكون هكذا شأنه يكون مبرأ عن الانفعال والتأثر عن الغير وهو سبحانه واجب الوجود لذاته وذلك
يقتضي أن لا يكون تعالى قابلا للزيادة والنقصان فكان المراد من الصمد في حقه تعالى هو هذا المعنى والله أعلم

الفصل الخامس في لفظ اللقاء

قال الله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وقال فمن كان يرجو
لقاء ربه وقال بل هم بلقاء ربهم كافرون وأما الحديث فقوله عليه السلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه
ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه قالوا واللقاء من صفات الأجسام يقال التقى الفارسان إذا قرب
أحدهما من الآخر في المكان واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على
التأويل وهو من وجهين الأول أن من لقي إنسانا أدركه وأبصره فكان المراد من اللقاء هذا الرؤية إطلاقا
لاسم السبب على المسبب والثاني أن الرجل إذا حضر عند الملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه
وقهره دخولا لا حيلة في دفعه فكان ذكر اللقاء في العادات سببا لظهور قدرة الملك عليه على
هذا الوجه فلما ظهرت قدرته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء والذي يدل على
صحة قولنا أن أحدا لا يقول بأن الخلائق تلاقي ذواتهم ذات الله تعالى على سبيل المماسة ولما بطل حمل اللقاء
على المماسة والمجاورة لم يبق إلا ما ذكرنا وبالله التوفيق

الفصل السادس في لفظ النور

قال الله تعالى الله نور السموات والارض وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه كان يقول في دعائه اللهم لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن ولك الحمد
انت قيم السموات والارض ومن فيهن واعلم انه لا يصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر
ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض ولو كان نورا في ذاته
لم يكن لهذه الاضافة فائدة الثاني لو كان المراد انه تعالى نور السموات والارض بمعنى الضوء المحسوس لوجب
ان لا يكون شيء من السموات والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لا يزال ولا يزول الثالث لو كان تعالى
نورا بمعنى الضوء لوجب ان يكون ذلك الضوء معاينا كضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك
الرابع انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله مثل نوره فاضاف النور الى نفسه ولو كان هو تعالى نفس النور
وذاته لما حسنت هذه الاضافة لان اضافة الشيء الى نفسه ممتنع وكذا قوله يهدي الله لنوره من يشاء
الخامس انه تعالى قال وجعل الظلمات والنور فبين بهذا انه تعالى خالق الانوار السادس ان النور
يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك يقدح في كونه تعالى
قديما واجب الوجود السابع ان الاجسام كلها متماثلة على ما ثبت ثم انها بعد تساويها في الماهية
مختلفة في الضوء والظلمة فوجب ان يكون الضوء عرضا قائما بالاجسام والعرض يمتنع ان يكون الها فثبت
بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل النور على ما ذكروه بل معناه انه تعالى هادي اهل السموات والارض او معناه
منور السموات والارض او معناه مدبر السموات والارض على الوجه الاحسن والمدبر الاكمل كما قال
فلان نور هذا البلد اذا كان سببا لصلاحه وقرا بعضهم الله نور السموات والارض والله اعلم

الفصل السابع في الحجاب قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب لا يعقل
الا في حق الاجسام

عن ابي موسى
وتمسكوا ايضا باخبار كثيرة الخبر الاول ما رواه صاحب شرح السنة في باب الرد على الجهمية
الاشعري قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه بخمس كلمات فقال ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان
ينام ولكنه يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجابه
النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه قال المصنف هذا حديث صحيح نفهم
السبحات وقوله يخفض القسط ويرفعه اراد انه يراعي العدل في اعمال عباده كما قال وما ننزله الا بقدر معلوم
والخبر الثاني ما روي في الكتب المشهورة عن النبي عليه السلام انه قال ان لله تعالى سبعين حجابا من نور لو كشفها
لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادركه بصره والخبر الثالث روي في الخبر الوارد في تفسير قوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى وزيادة انه تعالى يرفع الحجاب فينظرون الى وجهه سبحانه واعلم ان الكلام على الاية
هو ان اصحابنا قالوا انه يجوز ان يقال انه تعالى محتجب عن الخلق ولا يجوز ان يقال انه محجوب عنهم لان
لفظ الاحتجاب يشعر بالقدرة والقوة والمحجوب يشعر بالعجز والذلة يقال احتجب السلطان عن عبيده
ويقال فلان محجوب عن الدخول على السلطان وحقيقة الحجاب بالنسبة الى الله تعالى محال لانه عبارة عن
الجسم المتوسط بين جسمين اخرين بل هو محمول عندنا على ان لا يخلق الله في العين رؤيته متعلقة به
وعند من ينكر الرؤية على انه تعالى [illegible] عن انسان ولعل الخبر وقوله
علم حجابه النور فاعلم ان كل شيء فرض مؤثرا في شيء اخر فكل كمال حصل للاثر فهو مستفاد من المؤثر
ولا يمكن ان يثبت ذلك الكمال لذلك المؤثر اولى من ثبوته في ذلك الاثر فاقوى واكمل ولا يمكن ان يعطي
الكمالات ويصفها باسرها هو الحق سبحانه فكان كل كمالات الممكنات بالنسبة الى كمال الله كالعدم ولا شك
ان جملة الممكنات انحصرت في عالم الاجسام وعالم الارواح ولا شك ان جملة كمالات عالم الاجسام بالنسبة

بالنسبة
الى كمالات عالم الارواح كالعدم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وكمالات عالم العناصر
الى كمالات عالم الافلاك كالعدم ثم كمالات الربع المسكون بالنسبة الى كمالات كل العناصر كالعدم ثم كمال
الشخص المعين بالنسبة الى كمالات اهل الربع المسكون كالعدم فظهر من هذا ان كمال الانسان المعين
بالنسبة الى كمال الله الملك الجبار تعالى انه كالعدم ولا شك ان روح الانسان جسده لا يطيق قبول ذلك
الكمال ولا يمكنه مطالعته بل الارواح البشرية باسرها تضمحل في ادنى مرتبة من مراتب تلك الكمالات
فهذا هو المراد بقوله لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كل شيء ادركه بصره والله اعلم الفصل الثامن
في القرب قال تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال عليه من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا
ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة وروى الاسماعي ابو بكر
في كتاب تاويل المتشابهات عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه انه قال يدنو المؤمن من ربه يوم
القيمة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقرره بذنوبه فيقول له هل تعرف فيقول ربي اعرف يقول مرارا
فيقول عز ذكره اني سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادي بهم على رؤوس الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم واعلم ان المراد من قربه ومن
دنوه قرب رحمته ودنو احسانه الى العبد واما قوله يضع الجبار كنفه عليه فهو ايضا استعارة عن قرب
الرحمة تقول العرب انا في كنف فلان اي في رعايته فاما ما رواه بعضهم يضع الجبار كتفه فاتفقوا على انه
تصحيف والرواة ضبطوها بالنون ثم ان صحت تلك الرواية فهي محمولة على التقريب بالرحمة والاعزاز
والله اعلم الفصل التاسع في المجيء والنزول احتجوا بقوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام وبقوله تعالى في الانعام هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات ربك

36

وقوله تعالى وجاء ربك واحتجوا من الاخبار بما رواه صاحب شرح السنة في باب الدعاء اخر الليل
عن ابي هريرة وابي سعيد الخدري عن رسول الله عليه انه قال ما اجتمع قوم يذكرون الله الا حفتهم الملائكة
وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده ثم قال ان الله يمهل حتى اذا كان ثلث الليل
الاخير نزل الى هذه السماء الدنيا فنادى فقال هل من مذنب يتوب هل من مستغفر هل من داع هل من سائل
الى الفجر ثم قال صاحب هذا الكتاب هذا الحديث متفق على صحته وفي الباب ايضا عن ابي هريرة ان
النبي عليه قال ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير يقول
من يدعوني فاستجيب له من يسالني فاعطيه من يستغفرني فاغفر له ثم قال هذا الحديث متفق على
صحته وروى ايضا عن ابي هريرة عن النبي عليه الحديث المذكور وزاد فيه ثم يبسط يديه تبارك وتعالى
يقول من يقرض غير عديم ولا ظلوم وروى صاحب هذا الكتاب في باب ليلة النصف من شعبان عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه ليلة فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال اكنت
تخافين ان يحيف الله عليك ورسوله فقلت يا رسول الله ظننت انك اتيت بعض نسائك فقال
ان الله تعالى ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لاكثر من عدد شعر غنم كلب والبخاري ضعف هذا الحديث
واعلم ان الكلام في قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام فالكلام عليه من وجهين
الاول ان نبين بالدلائل القاهرة على انه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب والنوع الثاني ان نذكر التاويلات
في هذه الايات اما النوع الاول فالذي يدل على استحالة المجيء والذهاب على الله تعالى وجوه
الاول ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب فانه لا ينفك عن الحركة والسكون
وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب ان يكون محدثا

مخلوقا

قال له العدم مستقل ان يكون كذلك والثاني ان كل ما يصح عليه الانتقال والمجي من مكان الى مكان
فهو محدود متناهي فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه
او انقص فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لاجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك على الاله القديم
محال والثالث انا لو جوزنا فيما يصح عليه المجي والذهاب ان يكون الها قديما ازليا لما امكنا
ان نحكم بنفي الهية الشمس والقمر والرابع انه تعالى حكى عن الخليل صلوات الله عليه انه طعن في الهية الكواكب
والقمر والشمس بقوله لا احب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على
الاله فقد طعن في دليل الخليل وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك حيث قال وتلك حجتنا اتيناها
ابرهيم واما النوع الثاني وهو بيان التاويلات المذكورة في هذه الاية فنقول فيه وجوه
الاول المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجي الايات مجيا له على التفخيم لشان الايات
كما يقال جا الملك اذا جا جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التاويل انه تعالى قال في الاية
المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد
ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم ومن المعلوم ان بتقدير ان يصح المجي والذهاب على
لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم يثيب المؤمنين
ويكرمهم فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من هذه الاية التهديد
وجب ان يضمر في الاية مجي الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تاويل حسن
موافق لنظم الاية الوجه الثاني ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار
الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شي فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرفه عن
ذلك الظاهر

بعدما

والمراد
الى التاويل كما قاله العلما في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون اولياه وقال واسال القرية
اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله اي ياتيهم امر الله وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك والذي يؤكد صحة هذا
التاويل وجهان الاول ان قوله ياتيهم الله وقوله وجا ربك اخبار عن حال القيمة ثم انه تعالى ذكر هذه الواقعة
بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا
لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض الثاني
انه تعالى قال بعد هذه الاية وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فهذا يدل على
ان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه
من ان قوله ياتيهم الله اي ياتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال
وعند المعتزلة امر الله اصوات واعراض فالاتيان عليها محال قلنا الامر في اللغة له معنيان
احدهما الفعل والشان والطريق قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد
فنحمل الامر في هذه الاية على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات المهيبة وهذا
هو التاويل الاول الذي ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان الاول
ان يكون التقدير ان مناديا ينادي يوم القيمة الا ان الله يامركم بكذا وكذا ويكون الاتيان الذي هو الامر
هو وصول ذلك النداء اليهم وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء
ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد والثاني ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل حصول
اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات داله على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة
والشقاوة

او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام ويكون تلك النقوش جلية ظاهرة
لاجل شدة بياض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعيد والوعد وعيدا
ويكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعلها امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد قرب
وحضر الوجه الثالث في التأويل ان يكون المعنى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بما وعدهم من العذاب
والحساب فحذف ما يأتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان ذلك اسهل عليهم
في باب الوعيد واذا لم يذكره كان ذلك ابلغ في التهويل لانه حينئذ ينقسم خواطرهم ويذهب فكرهم
في كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين والمعنى اتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله فأتى الله بنيانهم من القواعد
فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فقوله واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فأتى الله بنيانهم ويقال
في الكلام المتعارف المشهور اذا سمع بولاية رجل جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك انه مجاز مشهور
الرابع في التأويل ان يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام بعض وتقديره هل ينظرون
الا ان يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة الوجه
الخامس وهو اقوى من كل ما سبق انا ذكرنا في التفسير الكبير ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا
في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وعلى هذا التقدير يكون قوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات
خطابا مع اليهود وحينئذ يكون هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام حكاية عن اليهود والمعنى
انهم لا يقبلون دينك الا انهم ينظرون ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومما يدل على ان المراد ذلك
انهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا ثبت ان هذه الآية حكاية عن حال
اليهود

يجوزون
وعن اعتقادهم لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا
يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام
وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام ومعلوم ان مذهبهم ليس بحجة وبالجملة فالآية تدل على انهم
ما ينظرون الا ان يأتيهم الله وليس في الآية دلالة على انهم محقون او مبطلون وعلى
هذا التقدير زال الاشكال وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الانعام
فان قيل فعلى هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا
انه تعالى حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين الحق على هذا الشرط الفاسد وذكر بعده ما يجري مجرى التهديد
لهم فقال والى الله ترجع الامور اما قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا فالكلام فيه ايضا
على وجهين الاول ان نحمل هذه الآية على باب حذف المضاف وعلى هذا الوجه ففي الآية وجوه
وجاء امر ربك بالمحاسبة والمجازاة وثانيها وجاء قهر ربك كما تقول جاءنا الملك القاهر اذا جاء عسكره
وثالثها وجاء ظهور معرفة الله لان معرفة الله تعالى تصير ضرورية في ذلك اليوم فصار ذلك جاريا
مجرى مجيئه وظهوره والوجه الثاني ان لا نحمل هذه الآية على باب حذف المضاف ثم فيه وجهان
الاول ان يكون المراد من هذه الآية التمثيل لظهور آيات الله وتبيين آثار قهره وسلطانه والمقصود تمثيل
ذلك بحالة تجلي الملك اذا حضر بنفسه فانه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر
بحضور عساكره كلها والثاني ان الرب هو المربي فلعل ملكا عظيما هو اعظم الملائكة كان مربيا
للنبي عليه السلام فكان هو المراد من قوله وجاء ربك والله اعلم فاما الحديث المشتمل على النزول الى السماء
الدنيا فالكلام عليه من وجهين الوجه الاول ان النزول قد يستعمل في غير الانتقال وتقريره

ما نزلت

من وجوه الاول قوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ونحن نعلم بالضرورة ان الجمل والبقر
من السما الى الارض على سبيل الانتقال وقال تعالى فانزل الله سكينته على رسوله والانتقال على السكينة
محال وقال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والقران سوا قلنا انه عبارة عن صفة قديمة او قلنا
عبارة عن الحروف والصوت فان الانتقال عليه محال وقال الشافعي رحمه دخلت مصر فلم يفهموا كلامي
فنزلت ثم نزلت ثم نزلت ولم يكن مراده النزول والانتقال الثاني انه ان كان المقصود من النزول من العرش
الى سما الدنيا ان نسمع نداه فهذا المقصود ما حصل وان كان المقصود مجرد النداء سوا سمعنا
او لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه الى النزول من العرش الى سما الدنيا بل كان يمكنه ان ينادي وهو على
العرش ومثاله ان يريد من في المشرق اسماع من في المغرب فينادي فيتقدم الى جهة المغرب باقدام
معدودة والحاصل انه يعلم انه لا يسمعه البتة فهنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا وعبثا محضا
ويكون كفعل المجانين فعلمنا ان ذلك غير لايق بحكمة الله الثالث ان القوم رووا ان كل سما
في مقابلة السما التي فوقها تكون كقطرة في بحر وكذلك في مفازة ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة
في بحر والكرسي في مقابلة العرش كذلك ثم يقولون العرش مملو منه والكرسي موضع قدميه فاذا نزل الى
سما الدنيا وهي في غاية الصغر بالنسبة الى ذلك الجسم العظيم فاما ان يقال ان اجزا ذلك الجسم العظيم
يدخل بعضه في بعض وذلك يوجب القول بان تلك الاجزا قابلة للتفرق والتمزق فيوجب القول ايضا
بتداخل الاجزا بعضها في بعض وذلك يقتضي جواز تداخل اجزا جملة العالم في جزء واحد وهو محال
واما ان يقال ان تلك الاجزا انعدمت عند النزول الى سما الدنيا وذلك قول بانه تعالى قابل للعدم
والوجود وذلك مما لا يقوله العاقل في صفة الاله تعالى فثبت بهذا البرهان الظاهر ان القول

المراد

بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل السادس انا قد دللنا على ان العالم كرة واذا كان كذلك ثم حصل
العلم بانه ابدا يكون الحاصل في احد نصفي الارض هو الليل وفي النصف الاخر هو النهار فاذا وجب
نزوله الى سما الدنيا في الليل وقد دللنا على ان الليل ابدا حاصل فهذا يقتضي ان يبقى ابدا
في سما الدنيا الا انه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك فيجب انتقال الليل من جانب من الارض
الى جانب اخر ولو جاز ان يكون الشي المستدير مع الفلك ابد الدهر الها للعالم فلم لا يجوز ان يكون اله العالم
هو الفلك ومعلوم ان ذلك لا يقوله عاقل النوع الثاني من الكلام في هذا الحديث ان نأوله
على سبيل التفصيل وهو ان نحمل هذا النزول على نزول رحمته على الارض في ذلك الوقت والسبب
في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفضل وجوه الاول ان التوبة التي يؤتى بها في جوف الليل الظلم
انما تكون خالية عن شوايب الريا بسبب ان الاغيار لا يطلعون عليه فيكون اقرب الى القبول والثاني
ان الغالب على الانسان في جوف الليل الكسل والنوم والبطالة فلولا الجد العظيم في طلب الدين والرغبة
التامة في تحصيله والا لما اشتغل بالعبودية ولما اعرض عن اللذات الجسمانية ومتى كان
الجد والرغبة والاخلاص اتم واكمل كان الثواب اوفر والثالث ان الليل وقت الكسل والنوم
فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل الى مزيد اهتمام مؤثر في تحريك الدواعي للاشتغال
بالتهجد فحسن من الشارع ان يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون مؤثرا في الحث على التهجد الرابع
فهذه الجهات الثلث تصلح ان تكون اسبابا لتخصيص هذا الوقت بهذا التشريف ولاجلها
قال تعالى وبالاسحار هم يستغفرون وقال والمستغفرين بالاسحار والوجه الرابع ان يكون
المعنى هو ان جمعا من اشراف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بامره سبحانه فاضيف ذلك الى الله توسعا

ويل

لاجل انه حصل بسبب امر الله كما يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا ومن ذهب الى هذا التأ
من يروي الخبر بضم الياء لحققنا هذا المعنى واعلم ان تمام التقرير في تاويل هذا الخبر ان من
نزل من الملوك عند انسان لاصلاح شانه والاهتمام بامره فانه يكرمه جدا بل يكون نزوله عنده
مبالغة في اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام او موجبا له اطلق اسم النزول على الاكرام وهذا
ايضا هو المراد من قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وذلك لان الملك اذا جاء وحضر
لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت هيبته والله اعلم **الفصل العاشر في الرؤية والنزول
والعلو والظهور** قال عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته وفي رواية
لا تضارون والتاويل ان المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي ومعنى
قوله لا تضامون اي لا ينضم بعضكم الى بعض كما يتضامون في رؤية الهلال راس الشهر بل
يرونه جهرة من غير تكلف لطلبه كما يرون البدر وروايته لا تضارون اي لا يلحقكم
ضرر في طلب رؤيته بل يرونه من غير تكلف الطلب وما روي تضامون مخففا فالمراد
الضيم اي لا يلحقكم فيه ضيم وايضا قال عليه السلام ان الله تعالى يبرز كل يوم جمعة لاهل
الجنة على كثيب من كافور ويكونون في القرب منه على قدر تبكيرهم الى الجمعة لا فيما سارعوا الى الخيرات
واعلم ان نقل هذا الخبر ضعيف وان صح فالتاويل ان اهل الجنة يرونه على مقادير
اوقات الدنيا فيما بين اعمالهم الحسنة واما بروزه لاهل الجنة فذلك تجليه لهم
وهو ان يخلق لهم رؤية متعلقة به وهم على كثيب من كافور واما قربه منهم فمعناه من الله
القرب بالرحمة كما قال من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا وقال تعالى للفاسق انه بعيد

ولبس

من الله وايضا ما روي انه عليه السلام قال ما منكم من احد الا سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه
بينه وبينه ترجمان فيقول له ما دعاك لما علمت فيما علمت والتاويل ان من اراد ان يوصل الى مملوكه علما
به يعبر به عنه وايضا فلما كان من المعلوم ان يسمع كل واحد من الخلق باثر اسماعه كلامه
بحيث لا يسمع غيره ذلك جعل ذلك كالخلوة حتى يظن كل احد انه لا يكلم غيره والله اعلم
**الفصل الحادي عشر في الظواهر التي توهم كونه تعالى مختصا بالاعضاء والبعض تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا** الذي ورد منه في القرآن قوله تعالى في حق آدم عليه السلام فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي وقال في حق مريم عليها السلام فنفخنا فيها من روحنا وقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام وروح منه
واما الخبر فما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال لما خلق آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله
فقال له ربه يرحمك ربك ثم قال هذه بمسك ومحمد دريتك والتاويل ان يقول اما اضافة الروح
الى نفسه فهي اضافة التشريف واما النفخ فالمعنى التسبب عن المسبب وهذا مما يجب المصير اليه
لاستحالة ان يكون تعالى قابلا للتجزي والبعض **الفصل الثاني عشر في الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى**
الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم آذان يسمعون بها
قالوا انه تعالى عاب على هذه الاصنام وطعن في كونها الهة بناء على عدم هذه الاعضاء لها فلو لم
تكن هذه الاعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه هذا الطعن هناك وذلك باطل والجواب عنه ان تعالى
المقصود من هذه الاية شيء آخر سوى ما ذكرتم وبيانه وهو ان الكفار الذين كانوا يعبدون الاصنام
كانت لهم ارجل يمشون بها وايد يبطشون بها واعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها ولا شك ان
المقصود من الرجل واليد والعين والاذن هو هذه القوى المحركة والمدركة فاذا كانت هذه الاشياء حاصلة
للكفار وما كانت حاصلة للاصنام

شا

وهب لعظ يكونهم اشرف واعلى واكمل من تلك الاصنام فقيل لهم ما لكم تعبدون هذه الا
مع انكم اعلى حالا واشرف منصبا منها والله اعلم الفصل الثالث عشر في الوجه احتجوا على اثبات الوجه لله تعالى
بالآيات والاخبار اما الآيات فكثيرة احدها قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام قالوا ولا يمكن ان يكون وجه الرب تعالى هو الرب يدل عليه وجهان الاول
انه تعالى اضاف الوجه الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه ممتنع الثاني انه لو كان ذو الجلال صفة للرب
لوجب ان يقال ذي الجلال لان صفة المجرور مجرورة الثانية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه الثالثة
قوله تعالى واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه الرابعة قوله تعالى
ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه الخامسة قوله تعالى ولله المشرق
والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله السادسة قوله تعالى في سورة الروم يريدون وجه الله اولئك هم
المفلحون السابعة قوله تعالى وما اتيتم من زكوة تريدون وجه الله الثامنة قوله تعالى انما نطعمكم
لوجه الله التاسعة قوله تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى واما الاخبار فكثيرة الاول روى ابن خزيمة
عن جابر قال لما نزل قوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم قال عليه السلام اعوذ بوجهك
ثم قال او من تحت ارجلكم قال عليه السلام اعوذ بوجهك ثم قال او يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض قال
عليه السلام هاتان اهون وايسر الثاني روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه انه قال اللهم بعلمك الغيب
وقدرتك على الخلق احيني ما علمت الحيوة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي اللهم واسالك خشيتك
في الغيب والشهادة وكلمة الحق في العدل والغضب والرضا واسالك القصد في الفقر والغنا واسالك نعيما
لا ينفد واسالك قرة عين لا تنقطع واسالك الرضا بعد القضا واسالك برد العيش بعد الموت

نعيما

واسالك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة اللهم زينا
بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين الثالث قال عليه السلام من صام يوما في سبيل الله ابتغاء وجه الله باعد الله
وجهه عن النار سبعين خريفا الرابع عن ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قال من استعاذ بالله فاعيذوه
ومن سالكم بوجه الله فاعطوه الخامس عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قال مثل المجاهد في سبيل الله ابتغاء
وجه الله مثل القائم المصلي حتى يرجع عن جهاده السادس قال عبد الله قسم رسول الله عليه السلام
قسما فقال رجل ان هذه القسمة ما اريد بها وجه الله فاتيت النبي عليه السلام فذكرت ذلك له فاحمار
وجهه حتى وددت اني لم اخبره فقال رحم الله موسى قد اوذي باكثر من هذا فصبر السابع عن حذيفة عن
النبي عليه السلام انه قال ان المسلم اذا دخل في صلوته اقبل الله اليه بوجهه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف
او يحدث حدثا الثامن عن الحرث الاشعري ان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى اوحى الى يحيى بن زكريا
ان يقول لبني اسرائيل اذا قمتم الى الصلوة فلا تلتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى وجه عبده
التاسع الحديث المشهور وهو انه عليه السلام قال في قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة الزيادة هي النظر
الى وجه الله تعالى العاشر قال جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين
القوم وبين ان ينظروا الى ربهم في جنة عدن الا رداء الكبرياء على وجهه الحادي عشر عن عبد الله عن النبي
صلى الله عليه انه قال ان المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان واقرب ما تكون من وجه ربها
اذا كانت في قعر بيتها واعلم انه لا يمكن ان يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الاخبار
هو الوجه بمعنى العضو والجارحة ويدل عليه وجوه الاول قوله كل شيء هالك الا وجهه وذلك لانه
لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التي على الوجه

ايضا

وجه

وان لا يبقى الا مجرد الوجه وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم الثاني ان قوله ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والاكرام ومعلوم ان الموصوف بالجلال
والاكرام هو الله سبحانه فذلك يقتضي ان يكون لفظ الوجه كناية عن الذات الثالث قوله تعالى فاينما تولوا
فثم وجه الله وليس المراد من الوجه ههنا العضو المخصوص فانا ندرك بالحس ان العضو المسمى بالوجه
غير موجود في جميع جوانب العالم وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع جوانب العالم لزم حصول الجسم
الواحد دفعة واحدة في امكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل الرابع ان قوله تعالى يريدون وجهه وقوله
الا ابتغاء وجه ربه الاعلى لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر لان وجهه تعالى على مذهب الخصم قديم ازلي
والقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله ودخوله في الوجود وذلك
في حق القديم الازلي محال وايضا فهولاء كانوا يعبدون الله ما كانوا يريدون وجه الله كيف كان
فانه لو كان وجهه غضبانا عليهم فهم لا يريدونه بل انما يريدون منه كونه راضيا عنهم وذلك يدل
على انه ليس المراد بالوجه في هذه الايات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه شيء اخر وهو كونه تعالى
راضيا عنهم الخامس الخبر الذي رويناه وهو قوله عليه السلام اقرب ما تكون المراة من وجه ربها اذا كانت
في قعر بيتها ومعلوم انه لو كان المراد من الوجه العضو والجارحة لم يختلف الحال في القرب والبعد
كونها في بيتها او لم يكن اما اذا حملنا الوجه على الرضا استقام ذلك ثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن ان
يكون الوجه المذكور في هذه الايات والاخبار بمعنى العضو والجارحة اذا عرفت هذا فنقول لفظ
الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضا اخرى اما الاول فنقول السبب في جواز جعل الوجه
كناية عن الذات وجوه الاول ان المرئي من الانسان في اكثر الاوقات ليس الا وجهه فيتوجه بحسب ذلك
الانسان نحو عينه

بالوجه كانه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا فلما كان الامر كذلك
لا جرم حسن جعل الوجه اسما لكل الذات ومما يقوي ذلك ان القوم اذا كان فيهم انسان يشرح لهم امورهم
ويقوم باصلاح امورهم سمي وجه القوم ووجيههم والسبب فيه ما ذكرناه الثاني ان المقصود من الانسان
ظهور اثار عقله وحسه وفهمه وفكره ومعلوم ان معدن هذه الاحوال هو الراس ومظهر اثارها في الاكثر
هو الوجه فلما كان معظم المقصود من خلقة الانسان انما يظهر في الوجه لا جرم حسن اطلاق اسم الوجه
على كل الذات الثالث ان الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتاليف الغريب وكل
ما في القلب من الاحوال فانه يظهر على الوجه فلما امتاز الوجه عن سائر الاعضاء بهذه الخواص لا جرم حسن
اطلاق لفظ الوجه على كل الذات واما بيان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا
فهو ان الانسان اذا مال قلبه الى الشيء اقبل بوجهه عليه واذا كره شيئا اعرض بوجهه عنه فلما كان اقبال
الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلا اليه محبا له لا جرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضا
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله ويبقى وجه ربك فالمراد منه
الذات والمقصود من ذكر الوجه التاكيد والمبالغة فانه يقال وجه هذا الامر كذا وكذا او وجه هذا الدليل
هو كذا وكذا والمراد منه نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل فكذا ههنا واما قوله فثم وجه الله انما نطعمكم
لوجه الله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فالمراد في الكل رضا الله تعالى وهكذا القول في كل الاحاديث والله اعلم

الفصل الثاني عشر في العين احتجوا على ثبوتها بالقران والاخبار اما القران فقوله تعالى لنوح عليه السلام
واصنع الفلك باعيننا ولموسى عليه السلام ولتصنع على عيني ولمحمد صلوات الله عليه واصبر لحكم ربك فانك
باعيننا واما الاخبار فروى صاحب شرح السنة في باب الدجال عن سالم عن ابن عمر قال قام رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الناس

ناسي على الله بأعور هذا ثم ذكر الدجال وقال إني لأنذركموه وما من نبي إلا أنذر قومه ولكني سأقول
لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه تعلمون أنه أعور وأن الله ليس بأعور ثم قال صاحب هذا الكتاب هذا حديث
صحيح أخرجه محمد البخاري في كتابه وروى أيضا عن ابن عمر أنه قال ذكر الدجال عند النبي عليه السلام فقال إن
الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور وأشار بيده إلى عينه وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى كأن عينه
عنبة طافية ثم قال هذا الحديث [illegible] على صحته [illegible] على إثبات العين لله [illegible] وفي
الدعوات [illegible] والمسائل في العرف [illegible] عليك واعلم أن نصوص
القرآن لا يمكن إجراؤها على ظواهرها لوجوه الأول أن ظاهر قوله تعالى ولتصنع على عيني يقتضي أن يكون
موسى عليه السلام مستقرا على تلك العين ملتصقا بها مستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل والثاني
أن قوله واصنع الفلك بأعيننا يقتضي أن يكون له تلك الأعين [illegible] والثالث أن
إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن يحمل هذه الألفاظ
على شدة العناية والحراسة والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته
فيه كان كثير النظر إليه فجعل لفظة العين التي هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية وأما
هذا الخبر الذي رواه فمشكل لأن ظاهره يقتضي أنه عليه السلام فرق بين الإله تعالى وبين الدجال
بكون الدجال أعور وكونه تعالى ليس بأعور وذلك بعيد [illegible] إذا [illegible] هذه الدرجة
في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أنه كان هذا الكلام مسبوقا بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الإشكال
[illegible] الذي روى هذا الحديث هو ابن عمر رضي الله عنهما ثم من المشهور أن ابن عمر لما روى قوله عليه السلام
إن الميت ليعذب ببكاء أهله طعنت عائشة فيه وذكرت أن هذا الكلام من الرسول كان مسبوقا

بكلام آخر لو حكي لزال هذا الإشكال فإنه من البعيد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول الذي اصطفاه الله
لرسالته ولم [illegible] الفصل الخامس عشر في النفس هذا اللفظ غير وارد في القرآن لكنه
روي عن النبي عليه السلام أنه قال لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن وقال أيضا إني لأجد نفس الرحمن من قبل
اليمن والتأويل أنه مأخوذ من قولهم نفس عن فلان أي فرج عنه ونفس الله عن فلان كربه أي
فرج عنه [illegible] إذا كان [illegible] من قبل اليمن [illegible] المغموم
بالمحزون المكروه [illegible] والمحبوب [illegible] فلما وجد الرسول عليه السلام النصرة من قبل اليمن وجد
التنفس عن المكروهات من ذلك الجانب فلا جرم صدق قوله إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن ولهذا
قال عليه السلام الإيمان يمان والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله إن الريح من نفس الرحمن أي هي مما
جعله الله فيها الفرج والتنفيس والله أعلم الفصل السادس عشر في اليد اعلم أن هذه اللفظة وردت
في القرآن والأخبار أما القرآن فقد وردت هذه اللفظة بصيغة الوحدان تارة وبصيغة التثنية
وبصيغة الجمع أخرى أما صيغة الوحدان فقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وحكي عن اليهود أنهم قالوا
يد الله مغلولة وقال فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وأما التثنية فقوله تعالى ما منعك أن تسجد
لما خلقت بيدي وقوله بل يداه مبسوطتان وأما الجمع فقوله تعالى مما عملت أيدينا أنعاما
فهم لها مالكون وأما الأخبار فكثيرة الأول ما روي أن النبي عليه السلام قال التقى آدم وموسى فقال
موسى أنت الذي خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته ونفخ فيك من روحه أمرك بأمر فعصيته
فأخرجت من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أتلومني على
أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة قال فحج آدم موسى وهذا الخبر اشتمل على أن موسى ذكر

اثبت الله ولكرامة آدم قال بيدي الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله
الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي الثالث روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
ان الله يفتح ابواب السماء في ثلث الليل الباقي ويبسط يده فيقول الا عبد يسالني فاعطيه قال فما يزال
كذلك حتى يسطع الفجر الرابع روى ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال ان احدكم ليتصدق بالتمرة اذا كانت
من الطيب ولا يقبل الله الا الطيب فيجعل الله في يده اليمنى ثم يربيها كما يربي احدكم فلوه وفصيله حتى تصير
مثل احد الخامس الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ان الصدقة لتقع في يد الرحمن قبل ان تقع في يد
الفقير السادس ما تواتر النقل عن النبي عليه السلام انه كان يقول والذي نفسي بيده السابع قوله عليه السلام
ان الله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا والاحاديث في هذا الباب كثيرة واعلم ان لفظ
اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز في امور غيرها فالاول
انه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال يد السلطان فوق يد الرعية اي قدرته غالبة على قدرتهم والسبب في
حسن هذا المجاز ان كمال حال هذا العضو انما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد
حصول القدرة اطلق اسم القدرة على اليد وقد يقال هذه البلدة في يد الامير وان كان الامير مقطوع اليد
ويقال فلان في يده الامر والنهي والحل والعقد والمراد ما ذكرناه والثاني ان اليد قد يراد بها النعمة
يقال لفلان عندي يد لا انساها ابد الدهر والمراد منه النعمة وانما حسن هذا المجاز لان اليد آلة
لاعطاء النعمة فاطلق اسم اليد على النعمة اطلاقا لاسم السبب على المسبب والثالث انه قد يذكر لفظ اليد
صلة للكلام على سبيل التاكيد كقولهم يداك اوكتا وفوك نفخ ومنه قوله تعالى بين يدي نجواكم صدقة
وقوله بين يدي رحمته فان النجوى والرحمة لا يكون لهما هذان العضوان المسميان باليدين

قوله تعالى

هذه المعرفة فنقول اما قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فالمعنى ان قدرته غالبة على قدر الخلق واما
حكاية عن اليهود انهم قالوا يد الله مغلولة فاليد ههنا بمعنى النعمة والدليل عليه ان اليهود ما كانوا
انهم مقرون بان الخالق او يقال انهم منكرون له فان اقروا به امتنع ان يقولوا ان خالق العالم مغلول
مقيدا فان ذلك لا يقول به عاقل وان انكروه لم يكن للقول بكونه مغلولا فائدة فثبت ان المراد انهم
كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى الدلائل
على ان لفظ اليد قد يراد به النعمة ولهذا قوله تعالى بل يداه مبسوطتان فالمراد منه ايضا
النعمة ويدل عليه وجهان الاول ان هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود يد الله مغلولة
ولما ثبت بالدليل ان قولهم يد الله مغلولة ليس معناه الغل والحبس بل معناه احتباس نعم الله عنهم
وجب ان يكون قوله بل يداه مبسوطتان عبارة عن كثرة نعم الله وعمومها للخلق حتى يكون الجواب
مطابقا للسؤال والثاني ان قوله بل يداه مبسوطتان لو حملناه على الظاهر لزم كون يديه مبسوطتين
مثل يد صاحب المسح تعالى الله عنه فثبت ان المراد منه افاضة النعم ولهذا قوله تعالى
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فنقول للعلماء فيه وجوه الاول ان اليدين صفتان قائمتان
بذات الله تعالى يحصل بهما التخليق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم عليه السلام ولخصنا الكلام في
هذا القول بوجوه الاول ان قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مشعر بانه تعالى
انما جعل آدم مسجود الملائكة لانه تعالى خلقه بيديه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت
علة هذه المسجودية حاصلة في كل المخلوقات فوجب حصول هذا الحكم في الكل وحيث لم يحصل علمنا
ان اليد صفة سوى القدرة الثاني ان قدرة الله تعالى واحدة واليد موصوفة بالتثنية الثالث

ان قوله تعالى لما خلقت بيدي يدل على كونه مخصصا بانه مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم
عما عداه فوجب في كل من سوى آدم ان لا يكونوا مخلوقين باليدين ولا شك انهم مخلوقون بالقدرة
وذلك يقتضي ان يكون اليد شيئا سوى القدرة والقول الثاني ان اليد ههنا هي القدرة ويدل
عليه وجوه الاول ان القدرة عبارة عن صفة التي يكون الموصوف بها متمكنا من الايجاد
والتكوين ونقل الشيء من العدم الى الوجود فلما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة الثاني
ان قدرة الله تعالى صفة قديمة ولها الوجود فيجب تعلقها بكل ما صح ان يكون مقدورا والا لزم
افتقارها في ذلك الاختصاص الى المخصص لكن المصحح للمقدورية هو الامكان فهذا يقتضي ان يكون
كل ممكن مقدورا لله تعالى ولا شك ان وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة
متعلقات قدرة الله تعالى فلو فرضنا صفة اخرى متعلقة بالايجاد هذا الممكن لزم ان يجتمع
على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال الثالث ان اثبات صفة سوى القدرة مؤثرة
في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز اثباتها لانعقاد الاجماع على ان اثبات صفة الله تعالى
من غير الدليل لا يجوز فاما الجواب ... تمسكوا به اولا فهو انه لو كان خلق آدم باليدين
يوجب مزيد اصطفائه لكان خلق البهائم والانعام بالايدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الامر
لقوله تعالى في صفة خلقها مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
المعنى في قوله خلقت بيدي هو بيان كثرة عناية الله تعالى في احداثه وتكوينه فقد يقول هذا الشيء
بيدي ومن المعلوم ان المخلوق هذا النوع من العناية ما كان حاصلا في حق غير آدم والجواب
عما تمسكوا به ثانيا ان التسمية لا تدل على شمول الحكم بدليل قوله ... صدقه

قال الاستاذ اذا اراد المبالغة في اصلاح بعض المهمات وفي تكميله صح

وقوله من يرى ... والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان التخصيص بالذكر هب انه يدل على نفي الحكم
عما عداه لكنا بينا ان التخليق باليدين عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات وهذا
المجموع ما كان حاصلا في حق غير آدم عليه السلام واما ... فنقول اما قوله عليه السلام خلق آدم بيده
وكتب التورية بيده فذلك يدل على ان المراد منه التخصيص بمزيد الكرامة وكذا قوله كتب بيده على نفسه
ان رحمتي سبقت غضبي واما قوله عليه السلام ان الله يبسط لتواب السماء في ثلث الليل الباقي ويبسط
فالمراد افاضة النعمة وايصال الرحمة والمغفرة الى المحتاجين واما قوله عليه السلام الصدقة تقع في يد
الرحمن فالمراد منه كثرة العناية بقبول تلك الصدقة وتكثير الثواب عليها وكذا المراد بقوله خمرت طينة
آدم بيده واما قوله عليه السلام والذي نفسي بيده فالمراد باليد ههنا القدرة والذي يدل على ان هذه الالفاظ
يجب تاويلها ان قوله عليه السلام الصدقة تقع في يد الرحمن ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجارحة ويدل
عليه وجوه الاول انا نشاهد ان تلك الصدقة ما وقعت الا في يد الفقير فالقول بانها وقعت
في يد اخرى هي عضو مركب من الاجزاء والابعاض مع انا لا نراها ولا نحس بها تشكيك في الضروريات الثاني
ان هذا يقتضي ان يكون يد الله ظرفا لصدقات العباد وذلك على خلاف ظاهر قوله بل يداه مبسوطتان
الثالث ان ذلك يقتضي ان يكون يد المعطي فوق يد معبوده حتى يمكنه ان يضع الصدقة في يد الرحمن
وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى يد الله فوق ايديهم الرابع ان ذلك يقتضي ان يكون هو على العرش وفي
الارض وذلك لا يقوله عاقل فثبت انه لا بد في هذه الظواهر من التاويلات والله تعالى اعلم بالحكم

الفصل السابع في اثبات القبضة هذه اللفظة قد وردت في القرآن والاخبار اما
القرآن فقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة واما الاخبار فكثيرة منها الخبر الذي رواه ابن خزيمة
في كتابه المسماه بالتوحيد

عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه أنه قال إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض
فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والأسود وبين ذلك والسهل والحزن والخبيث والطيب
الثاني روى ابن خزيمة في كتابه عن أنس عن النبي صلى الله عليه أن الله تبارك وتعالى قبض قبضة فقال
إلى الجنة برحمتي وقبض قبضة وقال إلى النار ولا أبالي والخبر الثالث عن أبي سعيد الخدري
عن النبي عليه السلام في القبضتين هذه في الجنة ولا أبالي وهذه في النار ولا أبالي واعلم أن ظاهر الخبر الأول
يقتضي أن يكون للأرض نفس القبضة وذلك محال لأن الأرض محمولة على النجاسات فكيف يقول
العاقل إنها قبضة إله العالم ولأن القرآن يدل على كون الأرض مخلوقة وقبضة الخالق لا تكون
كذلك فإذن لا بد من التأويل وتقريره أن يقال إن الأرض في قبضته إلا أن هذا الكلام كما قد يراد
منه الإنعام على الشيء فقد يراد كون الشيء في تصرفه وفي قدرته وفي ملكه يقال هذا البلد في قبضة
السلطان والمراد ما ذكرنا ولعل القبضة المذكورة في الخبر أن المراد أنه تعالى خمر من تراب الأرض
ما مقداره مقدار القبضة وهذا مجاز مشهور يقال للشيء القليل إنه قبضة وحفنة وكف والمراد
أن مقداره مثل ذلك الفصل الثامن في ما تمسكوا به في إثبات اليدين احتجوا بالقرآن
والأخبار أما القرآن فقوله تعالى ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله بل يداه مبسوطتان
وأما الخبر فما روى ابن خزيمة في كتابه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه لما خلق الله تعالى
آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال الحمد لله فحمد الله بإذن الله تعالى فقال له ربه يرحمك ربك يا آدم ثم قال
له يا آدم اذهب إلى أولئك الملائكة فقل السلام عليكم فقالوا وعليك السلام ورحمة الله ثم رجع إلى ربه
عز وجل فقال هذه تحيتك وتحية بنيك فقال الله تعالى له ويداه مقبوضتان اختر أيهما شئت فقال
اخترت يمين ربي

فاذا

وكلتا يديه يمين مباركة ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته فقال أي رب ما هؤلاء قال هؤلاء ذريتك
كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه واعلم أن هذا الحديث طويل ومقصودنا هذا القدر وقد عرفت
أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة ونزيد ههنا وجوها أخر فالأول أن ظاهر الحديث
يدل على أن كلتا يديه يمين واليد بمعنى الجارحة إذا كانت كلتاهما يمينا كان ذلك في غاية القبح
وتعالى الله عنه علوا كبيرا والثاني أن إحدى اليدين إن كانت أنقص والأخرى أكمل كانت ناقصة وحصل
عنه وإن كانت الثانية أكمل كانت الثانية عنه وإن كانت الأكمل ناقصة وحصل زائدة على قدر فائدة
وذلك يوجب نقصانا في الصورة والثالث أن ظاهر الخبر الذي رويناه يدل على أنه تعالى كان يلعب
ببني آدم كما يلعب الصبيان بعضهم ببعض حين يعرضون الدراهم على الزوج والفرد والصبيان إذا فعلوا ذلك
ضربهم المعلم وأدبهم فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين وأحكم الحاكمين فثبت أنه يجب حمل ذلك على المبالغة
في الحفظ والحراسة وشدة العناية والله أعلم الفصل التاسع في إثبات اليمين لله تعالى احتجوا
بالقرآن والأخبار أما القرآن فقوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله لأخذنا منه باليمين
وأما الأخبار فكثيرة الأول قوله عليه السلام كلتا يديه يمين والثاني روى أبو هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض
والثالث روى صاحب شرح السنة في باب الإيمان بالقدر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت النبي عليه السلام
يقول إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة
يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون والرابع
روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي عليه السلام أنه قال إن أحدكم ليتصدق بالتمرة من طيب ولا يقبل الله إلا طيبا فيجعلها
في يده اليمنى

ثم يربيها كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله حتى تصير مثل أحد واعلم أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة والدليل
عليه أنه سمي الجانب الأيمن باليمين لأنه أقوى الجانبين وسمي الحلف باليمين لأنه يقوي عزم الإنسان
على الفعل والترك قال الشاعر إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين وإذا عرفت هذا فالوجه
في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه أما قوله تعالى لأخذنا منه باليمين فالمراد به المأخوذ أي
لأخذنا بيمين ذلك الإنسان وهو كما يقول أخذت بيمين الصبي وذهبت به إلى المكتب وإن كان
المراد منه الأخذ فالمراد منه القوة والقدرة وإذا عرفت ذلك في الآية فاعرف مثله في الأخبار

الفصل العشرون في الكف هذا اللفظ غير وارد في القرآن لكنه مذكور في الخبر روى ابن خزيمة
في كتابه الذي سماه بالتوحيد عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام أنه قال من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله
إلا الطيب ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب فيضعها في كف الرحمن فيربيها كما يربي أحدكم فصيله حتى إن التمرة
لتعود مثل الجبل العظيم وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة وفيه أن الرجل ليتصدق
باللقمة فتربو في يد الله أو قال في كف الله حتى تكون مثل الجبل فتصدقوا واعلم أن هذا يدل
على أن أبا هريرة كان مترددا في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ويمكن أن يقال إنه سمعهما معا فيكونان
محمولين وروى ابن خزيمة في آخر هذا الباب عن أبي الجبار أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث مرفوعا
فيتطرق الضعف إلى هذا الحديث وبتقدير الصحة فهو كناية عن شدة الاهتمام بذلك الفعل وقوة
العناية به كما تقدم مثله في سائر الألفاظ والله أعلم

الفصل الحادي والعشرون في الساعد
ذكروا في حديث طويل ساعد الله أشد من ساعدك وأقول إن صح هذا الحديث فهو محمول على كمال القدرة
ونظيره هو قوله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني والعشرون في الإصبع هذه اللفظة

47

غير مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الأخبار فالخبر الأول روى مسلم في الصحيح عن أنس بن مالك
قال كان رسول الله صلى الله عليه يكثر أن يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالوا يا رسول الله
آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا فقال إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها
الخبر الثاني روى صاحب شرح السنة في باب قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم أن النبي عليه السلام قال
ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين إذا شاء أن يقيمه أقامه وإذا شاء أن يزيغه أزاغه
قال وكان رسول الله صلى الله عليه يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك والميزان بيد الرحمن يرفع
أقواما ويضع آخرين إلى يوم القيمة والخبر الثالث روى ابن خزيمة في كتابه عن علقمة عن عبد الله
قال أتى النبي عليه السلام رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم أبلغك أن الله عز وجل يحمل الخلائق على
إصبع والسموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والثرى على إصبع قال فضحك النبي عليه السلام
حتى بدت نواجذه فأنزل الله تعالى وما قدروا الله حق قدره إلى آخر الآية ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث
برواية أخرى عن عبد الله وقال فضحك رسول الله تعجبا وتصديقا له واعلم أنه ليس المراد من الإصبع
العضو الجسماني ويدل عليه وجوه الأول أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب إصبعان
أو يلزم أن يكون له إصبعان فقط وهما حاصلان في بطن كل إنسان حتى يكون الجسم الواحد
حاصلا في أمكنة كثيرة وذلك كله محض باطل والثاني أنه يلزم أن يكون إصبعاه في أجواف الناس مع أنه تعالى
على العرش عند المجسمة وذلك أيضا محال والثالث أنه [illegible] التفرق إلا بالأصابع
[illegible] وذلك على الله محال والتأويل الصحيح فيه أن الشيء الذي يأخذه الإنسان بأصابعه
يكون مقدورا له [illegible] على وجه السهولة من غير [illegible] فلما كان الإصبع سببا لهذه المكنة
والقدرة

سر لطيف

جعل لفظ الاصبع كناية عن كمال القدرة، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما الحديث الاول ففيه
وذلك لان المتصرف في البدن هو القلب والقلب لا ينفك عن الفعل وعن الترك والفعل موقوف
على حصول الداعي الى الفعل والترك موقوف على عدم حصول تلك الداعي ولا خروج عن هاتين
الحالتين لان الخروج عن طرفي النقيض محال ثم ان حصول الداعي الى الفعل ولا حصوله ليس
من العبد والا لافتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي الى داعي آخر ولزم التسلسل وهو محال فعلمنا
ان حصول تلك الداعية لا بد وان يكون من الله تعالى وبينا ان القلب واقع بين هاتين الحالتين فان
حصل فيه ما يدعوه الى الفعل اقدم على الفعل وان لم يحصل فيه ذلك بقي على الترك فحصول
هاتين الحالتين في القلوب المستلزمتين للفعل والترك كالاصبعين المؤثرتين في تقليب الاشياء فكان
القلب بسبب هاتين الداعيتين سريع التقلب تقلب الشيء المأخوذ بالاصبعين من حال الى حال وكما ان الانسان
يتصرف في الشيء المأخوذ باصابعه فكذلك الاصابع فالحق سبحانه يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك
الدواعي وهذه النكتة هي السر الاعظم والقانون الاشرف في مسألة القضاء والقدر وقد عبر الرسول عليه السلام
بهذه اللفظة الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السر الشريف ومما يدل على ان المراد ما ذكرناه ما روينا
في الخبر انه عليه السلام كان يقول اللهم ثبت قلبي على دينك ولفظ الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهودي
فالكلام عليه من وجهين الاول ان هذا كلام اليهودي فلا يكون حجة وقول النبي عليه السلام ضحك عند هذا
الكلام استعجابا به فان الانسان العاقل اذا سمع كلاما باطلا فقد يضحك عليه استخفافا به ولان
ان عبد الله نقل انه عليه السلام انما ضحك من كلامه تصديقا له الا انه يقول هذا التمسك مجرد ظن لا يستند
الى حجة اصلا ثم انه معارض بما روي ان هذا الخبر انه عليه السلام قرأ عند ذلك قوله تعالى وما قدروا الله حق
قدره

محمول

حق قدره وهذا مشعر بانه عليه السلام كان منكرا لذلك الكلام والوجه الثاني انه ان صح هذا الخبر فهو
على كونه تعالى قادرا على التصرف في هذه الاجسام العظيمة بقدرته لا يدانيها دان ولا يعارضها مانع
وذلك لانا بينا ان الشيء الذي يأخذه الانسان باصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على اسهل الوجوه
فكان ذكر الاصبع ههنا للتعريف بكمال قدرة الله تعالى وتمام تصرفه في هذه الاجسام العظيمة بمنزلة ومن لهم
ن وصف فعل من الافعال بالسهولة واليسر هذا العمل لا كلفة فيه على راس اصبعه والمراد ما ذكرناه والله اعلم

الفصل الثالث والعشرون في الانامل

هذه اللفظة ليست في القرآن ولكنها واردة في الخبر روي ذكر
عن النبي عليه السلام انه قال ان الله وضع يده على كتفي وفي رواية اخرى وضع كفه على كتفي فوجدت برد انامله فعلمت
ما كان وما يكون والتأويل انه يقال في العرف للملك الكريم خص يده على راس فلان والمراد صرف عنايته
اليه فقوله وضع يده على كتفي معناه صرف العناية اليه وقوله فوجدت برد انامله معناه وجدت اثر تلك
العناية فان العرب يعبرون عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد بدليل انهم اذا سمعوا كلاما
طيبا يقولون يا بردها على كبدي واذا ارادوا الدعاء قالوا سقى الله تلك الديار والله يحكم بالصواب

الفصل الرابع والعشرون في الجنب

قال الله تعالى يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله واعلم ان المراد
من الجنب ههنا الرضا والسبب في حسن هذا المجاز ان جنب الشيء انما سمي جنبا لانه يصير بذلك
مجاورا للغير فمن اتى بعمل على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى فقد جانس ذلك العمل عند الله تعالى
فصح ان يقال انه اتى بذلك العمل في جنب الله وهذه الاستعارة مألوفة معناه

الفصل الخامس والعشرون في الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى يوم يكشف
عن ساق واما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة في باب قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم

عن ابي سعيد الخدري انه قال سمعت النبي صلعم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة
ويبقى من كان يسجد في الدنيا ريآء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا واعلم انه لا حجة للقوم
بهذه الآية وفي هذا الخبر ويدل عليه وجوه الاول انه ليس في الآية ان الله يكشف عن ساقه بل قال
عن ساق ذكره بلفظ ما لم يسم فاعله والثاني ان اثبات الساق لواحد من الحيوان نقص وتعالى الله عنه
والثالث ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشئ مجرور وجل الله عنه
بل يقول المراد بالساق شدة القيمة واهوالها تقول قامت الحرب على ساقها اي على اشدها فقوله يوم يكشف
عن ساق اي عن شدة وقوله في الخبر يكشف ربنا عن ساقه معناه ذلك والمقصود يكشف عن شدة
القيمة وعن اهوالها وانواع عذابها واضاف الى نفسه لانه شدة لا يقدر عليها الا الله تعالى والله اعلم

الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم اما الرجل فروى صاحب شرح السنة في
كتابه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه تحاجت الجنة والنار فقالت النار اوثرت بالمتكبرين
والمتجبرين وقالت الجنة ما لي لا يدخلني الا ضعفاء الناس وسقطهم قال الله للجنة انما انت رحمتي
ارحم بك من اشاء من عبادي وقال للنار انما انت عذابي اعذب بك من اشاء من عبادي ولكل
واحدة منكما ملؤها فاما النار فلا تمتلي حتى يضع الله فيها رجله فيقول قط قط فهنالك تمتلي ويزوى
بعضها الى بعض ولا يظلم الله احدا من خلقه واما الجنة فان الله ينشئ لها خلقا قال صاحب شرح السنة
هذا حديث متفق على صحته اخرجه الشيخان واما القدم فروى صاحب هذا الكتاب عن انس بن مالك
قال قال رسول الله صلى الله عليه لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة قدمه فيها
فتقول قط قط وعزتك ويزوى بعضها الى بعض ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا فيسكنهم
فضول الجنة

قال صاحب شرح السنة هذا حديث متفق على صحته اخرجه الشيخان واعلم ان هذه الاحاديث لا يمكن اجراؤها
على ظواهرها ويدل عليه وجوه الاول ان الجنة والنار جمادان يكتنف فيهما المحاجة والمخاصمة فان قالوا
الله تعالى يجعلهما احياء فيقول اذا جعلت هذه الحالة وعرفنا بها انه يحصل منه المحاجة لانها
نعرف ان كل ما يفعله الله العالم فهو عدل وصواب وعلى هذا التقدير لا يبقى لتلك المحاجة وايضا اذا
علم الله تعالى انه اذا خلق الحيوة فيهما فانهما يقدمان على المحاجة ولا يسقط تلك المحاجة الا اذا وضع قدمه
في النار فكان يجب ان لا يخلق الحيوة فيهما لئلا يحصل هذه المفسدة والثاني ان هذا الحديث يقتضي انه تعالى
ما كان عالما بمقدار اهل الثواب والعقاب فلذلك خلق الجنة والنار ازيد من قدر الحاجة بل لانهم
احتاج الى ان يخلق للجنة خلقا آخر وان يضع قدمه في النار والثالث انه تعالى اذا كان له رجل فلا
انه لا يضع ذلك الرجل في النار لانه لو وضع رجله في النار فان اطفا النار فقد زال العذاب عن اهل
النار وهو خلاف ... وان بقيت النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في ذلك الرجل تعالى الله عنه علوا كبيرا وان
قالوا انه يبقى لا يحترق في ابدان الكفار ويصون رجل نفسه عن النار والاحتراق فيقول اذا قدر على
ذلك فلم لم يقدر على ان يفنى المواضع الخالية من جهنم حتى لا يصير ملجأ الى وضعها فيها والرابع
ان النار انما تطلب بقوله هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فلذلك اذا لم يكن مستحقا للعذاب لم يكن
وضع ذلك الرجل جوابا عن قوله هل من مزيد والخامس انه تعالى ان قدر على اسكات جهنم عن تلك المطالبة
فلم لم يسكته وان لم يقدر على اسكاته فهذا يوهم انه تعالى جعل رجل نفسه فدآء لغيره وذلك لا يفعله
الا اعجز الناس واخسهم والسادس ان نص القرآن يدل على ان جهنم تمتلي من المكلفين قال تعالى لاملأن
جهنم من الجنة والناس اجمعين وقال لابليس لاملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين وهذا خلاف قولهم

وهذا اختلاف قولهم ان جهنم انما تمتلى من جعل الله تعالى الله عنه علوا كبيرا واشباه هذه الحكايات
الاخبار ضعيفة جدا ثم بتقدير ان يقدر صحتها فهذه الالفاظ محتملة للتاويل فان من سعى في ازالة
خصومة وسكن فتنة صح ان يقال انه لانا وضع رجله في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ويقال ان الجبار
المتعارف الظاهر لك قدم ما ذكر قدمه فيها حتى يصلح ويزول الشر فهذا جبار شاتم وحمل
اللفظ عليه محتمل والله اعلم ومن هذا الباب ما روي انه عليه السلام قال الماضي من خلقه استلقى على قفاه
ثم وضع احدى رجليه على الاخرى ثم قال لا ينبغي لاحد ان يفعل مثل هذا والتاويل ان المباشر لعمل
اذا تمم استلقى على قفاه فعبر النبي عليه السلام عن تمام الامر بهذه العبارة وكذا القول في وضع احدى الرجلين
على الاخرى والله اعلم الفصل الثامن والعشرون الضحك هذا الوصف لم يرد به القرآن لكنه ورد في الخبر
روى صاحب شرح السنة في باب اخر من يخرج من النار عن ابن مسعود حديثا طويلا في صفة من يخرج اخر
من النار وقال يسمع اصوات اهل الجنة فيقول اي رب ادخلنيها فيقول الله يا ابن آدم ايرضيك
ان اعطيك الدنيا ومثلها فيقول اي رب اتستهزئ مني وانت رب العالمين فضحك ابن مسعود وقال
الا تسالوني مم اضحك فقالوا مم تضحك فقال هكذا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا مم تضحك
رسول الله فقال من ضحك رب العالمين حين قال استهزئ مني وانت رب العالمين فيقول الله اني لا استهزئ
منك ولكني على ما اشاء قدير وذكر ايضا في اول هذا الباب حديثا طويلا عن ابي هريرة الى ان قال
ثم يقول يا رب ادخلني الجنة فيقول الله اوليس قد زعمت ان لا تسالني غيره ويلك يا ابن آدم ما اغدرك
فيقول يا رب لا تجعلني اشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن الله له بالدخول
في الجنة واعلم ان حقيقة الضحك على الله تعالى محال ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وانه هو اضحك وابكى

ومن الذي ابتدأ به ان يضحك ويبكي فاما الضحك والبكاء فهما لا يليقان به والثاني ان الضحك
شيء يحصل من اجله الوجه بحصول الفرح في القلب وهو على الله محال والثالث لو جاز الضحك
عليه لجاز البكاء عليه وقد التزم بعض الحشوية وزعم انه بكى على اهل طوفان نوح وهذا جهل شديد فانه
تعالى هو الذي خلق ذلك الطوفان فان كرهه فلم خلقه وان لم يكرهه فلم بكى عليه والسؤال ان الضحك
انما يتولد من التعجب والتعجب حالة تحصل للانسان عند الجهل بالسبب وذلك في حق عالم الغيب والشهادة
محال اذا ثبت هذا فنقول وجه التاويل فيه من وجوه الاول ان المصدر كما يحسن اضافته الى المفعول
فكذلك يحسن اضافته الى الفاعل فقوله ضحكت من ضحك الرب اي من الضحك الحاصل فيه اذ يسبب ان
الرب خلق ذلك الضحك والثاني ان يكون المراد انه تعالى لو كان ممن يضحك لاجل كذا لكان هذا القول
مضحكا له والثالث ان يحمل الضحك على حصول الرضا والاذن وهذا نوع من الاستعارة مشهور
ولها حديث ابي هريرة وهو ان العبد يقول لا تجعلني اشقى خلقك فيضحك الله منه ويجوز ان يكون قد وقع الغلط
من الاعراب كان الحق فيضحك الله منه اي يضحك الله الملائكة من ذلك القول والذي يدل على ان ما ذكرناه
محتمل ان ابا هريرة وابا سعيد الخدري اختلفا في قدر عطية ذلك الرجل فقال ابو سعيد يعطيه الله
المطلوب وعشرة امثاله وقال ابو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه وهذا الاختلاف بينهما في هذا
الحديث مذكور في كل كتب الاحاديث فلما لم يضبط هذا الموضع من الخبر فيجوز عدم الضبط في ذلك
الاعراب اولى والله اعلم الفصل التاسع والعشرون الفرح عن النعمان بن بشير عن النبي عليه السلام انه قال لله
افرح بتوبة العبد من العبد اذا ضلت راحلته في ارض فلاة في يوم قائظ وراحلته عليها زاده ومزاده
اذا ضلت راحلته ايقن بالهلاك واذا وجدها فرح بذلك فالله اشد فرحا بتوبة عبده من هذا العبد

وقال عليه السلام لا يوطن الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا تبشبش الله إليه حين يخرج كما يتبشبش أهل الغائب
بغائبهم إذا قدم عليهم والتأويل هو أن الراضي بالشيء يفرح به فسمي الرضا بالفرح وهذا هو الكلام
في البشاشة ومن هذا الباب قوله عليه السلام عجب ربكم من شاب ليست له صبوة وفي حديث آخر عجب ربكم
من إلكم وقنوطكم وفي حديث آخر عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل وفي حديث آخر عجب
ربكم من ثلاثة القوم إذا اصطفوا في الصلاة والقوم إذا اصطفوا في قتال المشركين ورجل يقوم
إلى الصلاة في جوف الليل وقرئ بل عجبت ويسخرون بضم التاء وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى
واعلم أن التأويل هو أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر فإذا استعظم الله فعلا إما في كثرة
ثوابه أو في كثرة عقابه جاز إطلاق لفظ التعجب عليه والله أعلم

الفصل [illegible] في ورود الحياء

قال تعالى إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها وروى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه
أنه قال إن الله تعالى حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا
اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم به واشتقاقه من الحياة يقال حيي
الرجل كما يقال نسي وخشي وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير
منتكس القوة منتقص الحياة ولهذا يقال فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء
وذاب حياء إذا ثبت هذا فنقول لا بد من تأويله وفيه وجهان الأول وهو أن القانون الكلي في أمثال هذه
الصفات أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات
الأغراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية أما المبدأ
فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إليه القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان

ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء
ومقدمته بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهي غليان دم القلب
وشهوة الانتقام وله غاية وهي إنزال العقاب بالمغضوب عليه فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب
فليس المراد هو ذلك المبدأ أعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية وهي
إنزال العقاب فهذا هو القانون الكلي والثاني أن الذي لا يجوز على الله تعالى من جنس هذه الأوصاف
فهل يجوز ذكرها على سبيل النفي عن الله قال بعضهم إنه لا يجوز إطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي
بل يجب أن يقال إنه تعالى لا يوصف به فأما أن يقال إنه لا يستحيي ويطلق ذلك فمحال لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه
وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو وإن كان في صورة النفي لكنه
ليس بنفي في الحقيقة بل المراد منه نفي صحة الاتصاف بها وكذا قوله ما كان لله أن يتخذ من ولد وقوله
ما اتخذ الله من ولد ونحوه وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جاز أن يطلق
في المخاطبة بل الحق أنه لا يجوز إطلاق ذلك إلا مع بيان أنه محال ممتنع في حق الله تعالى وقال آخرون
لا بأس بإطلاق هذا النفي لأن هذه الصفات منتفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن عدمها صدقا
فوجب أن يجوز ذكره بقي أن يقال إن الإخبار عن انتفائها يوهم صحتها عليه إلا أنا نقول هذه الدلالة
ممنوعة فإن الإخبار عن عدم الشيء لا دلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو ممتنع عليه بل
لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان
وإزالة الإيهام وليس يلزم من كون غيره أحسن منه كونه في نفسه قبيحا والله أعلم

الفصل السادس فيما تمسكوا به في إثبات الجهة

تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار أما القرآن فمن عشرة أوجه

الاول التمسك بالآيات الثابتة الواردة بلفظ الاستوا على العرش الثاني التمسك بالآيات المشتملة على لفظ الفوق
قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير وقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم
حفظة وقال يخافون ربهم من فوقهم الثالث الآيات المشتملة على لفظ العلو كقوله وهو العلي
العظيم وقوله وهو العلي الكبير وقوله سبح اسم ربك الاعلى وقوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وايضا تواتر
النقل بهذا الذكر وهو قوله سبحان ربي الاعلى الرابع الآيات المشتملة على لفظ العروج اليه والصعود
منه قال تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقال اليه يصعد الكلم الطيب الخامس الآيات المشتملة
على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهي كثيرة ترد على المتامل نحو القرآن المبين والروح الامين
والملائكة المقربين والتوراة والانجيل السادس الآيات المقرونة بالى مع انها لانتهاء الغاية منها
قوله تعالى الى ربها ناظرة وذلك يقتضي انتهاء النظر اليه وقوله ثم الى ربكم مرجعكم وقوله ثم الى الله المصير
وقوله ارجعي الى ربك السابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما هو في حق
من يكون جسمانيا في جهة حتى يصير محجوبا بسبب شي آخر الثامن الآيات المشتملة على انه في السما كقوله
تعالى ءامنتم من في السما وقوله لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله التاسع الآيات المشتملة
على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه اني متوفيك ورافعك الي وقوله وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه
العاشر الآيات المشتملة على العندية كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر وقوله
رب ابن لي عندك بيتا في الجنة وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك وقوله ومن عنده لا يستكبرون فهذا
بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها على
الكثرة ونحو الدلالة ولو كانت من المتشابهات لتكلم فيها احد من الصحابة والتابعين وذكروا تاويلا

حيث لم يسئل عن احد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول
ما رواه ابو داود في باب الرد على الجهمية والمعتزلة عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن ابيه عن جده قال جا
اعرابي الى النبي صلى الله عليه فقال يا رسول الله نهكت الانفس وجاع العيال وهلكت الاموال فاستسق
لنا ربك فانا نستشفع بك على الله وبالله عليك فقال النبي عليه سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح
حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال ويحك اتدري ما الله ان شانه اعظم من ذلك انه لا يستشفع به
على احد انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا واشار وهب بيده مثل القبة عليه واشار
ابو الازهر ايضا انه ليئط به اطيط الرحل بالراكب الخبر الثاني روى صاحب السنة في باب سعة رحمة الله
عن ابي هريرة عن النبي عليه انه قال لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي
الخبر الثالث ما اخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال اتيت رسول الله صلى الله عليه فقلت يا رسول الله
ان جارية لي كانت ترعى غنما لي فجئتها ففقدت شاة فسالتها فقالت اكلها الذئب فاسفت عليها فلطمت وجهها
وعلي رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله اين الله فقالت في السما فقال من انا فقالت انت رسول الله
فقال عليه اعتقها فانها مؤمنة قالوا وهذا يدل على التصريح من الرسول عليه بان الله في السما
وايضا المعقول فقد تقدم قولهم انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما
حالا في الآخر او مباينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصا في الجواب عنه وايضا الوجوه المركبة
من العقل والسمع فوجهان الاول ان قصة المعراج تدل على ان المعبود مختص بجهة الفوق وربما تمسكوا
في هذا المقام بقوله تعالى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وهذا يدل على ان ذلك الدنو
بالجسم ثم قال فاوحى الى عبده ما اوحى وهذا يدل على ان ذلك الدنو انما كان من الله سبحانه وهذا يدل

على أن ذلك الدنو إنما كان من الله سبحانه وهذا يدل على أنه تعالى مختص بجهة الفوق الثاني تمسكوا بقول
فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى ثم إن موسى
ما أنكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على أن الإله في السماء فهذه جملة ما يتمسكون به في هذا الباب والله أعلم
واعلم أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان من الجواب النوع الأول أن نقول للكرامية
إنكم ساعدتمونا على أن ظواهر القرآن وإن دلت على إثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى فإنه يجب
القطع بصرفها عن الله والجزم بأنه تعالى منزه عنها وما ذلك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على
استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله عنها والجزم بأن مراد الله تعالى
من تلك الظواهر شيء آخر فكذا في هذه المسألة لما ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع أن
يكون مختصا بالمكان والحيز والجهة وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه
الظواهر التي تمسكتم بها شيء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى وهذا إلزام قاطع وكلام قوي إلا أن
للقائل أن يقول لولا أن تلك الدلائل العقلية التي تمسكتم بها ثابتة قطعية بل هي محتملة فيجب علينا أن
نتكلم معكم في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها ثبت بهذا الطريق أنا متى بينا أن تلك
الدلائل العقلية قاطعة بنفسها لم يقدر الكرامي على معارضة تلك القطعيات بنفسه بهذه الظواهر
وهذا كلام في غاية القوة وعند هذا نحن نذهب مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه
ليس مراد الله من هذه الآيات إثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من
هذه الآيات ما هو وهذا الطريق أسلم في ذوق المتورعين الصعبا بعد والله ولي التوفيق النوع
الثاني أن نتكلم على كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل أما الذي تمسكوا به أولا وهو الآيات
الستة

الدالة على استواء الله على العرش فنقول إنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار
على العرش ويدل عليه وجوه الأول أن ما قبل هذه الآية هو قوله تعالى تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات
العلى وقد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياز والجهات الثاني أن ما بعد
هذه الآية هو قوله له ما في السموات وما في الأرض وقد بينا أن السماء هو الذي له سمو وفوقية فكل
ما كان في جهة فوق فهو سماء وإذا كان كذلك فقوله له ما في السموات يقتضي أن كل ما كان حاصلا في جهة
فوق كان في السماء وإذا كان كذلك فقوله له ما في السموات يقتضي أن كل ما كان حاصلا في جهة فوق
فهو ملك لله تعالى ومملوك له فلو كان هو تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه وهو محال
ثبت أن ما قبل قوله الرحمن على العرش استوى وما بعده يقتضي كونه تعالى مختصا بشيء من الأحياز
والجهات وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله الرحمن على العرش استوى هو كونه مستقرا
على العرش الثالث أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله وغاية عظمته
الإلهية ونفاذ التصرف فإن قوله تنزيلا ممن خلق الأرض والسموات العلى لا شك أن المقصود منه
بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيبة وقوله له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى
بيان أيضا لكمال ملكه وملكه والهيبة وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
بيانا لكمال الهيبة ونفاذ قهره وقدرته لا أن يكون بيانا لكونه مستقرا على العرش وإلا لزم أن يكون
ذلك كلاما أجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك غير جائز فأما إذا حملناه على كمال استيلائه على العرش
الذي هو أعظم الموجودات المحدثة كان ذلك موافقا لما قبل هذه الآية ولما بعدها فكان هذا
أولى الرابع أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه
في يسار العرش

ويلزم كونه في نفسه مؤلفا مركبا وذلك على الله محال الخامس ان الجالس على العرش ان قدر على الحركة
والانتقال كان محدثا لان ما لا ينفك عن الحركة والسكون كان محدثا وان لم يقدر على الحركة كان
كالمربوط بل كالزمن بل اسوا حالا منه فان الزمن اذا شا الحركة في راسه وفي حدقته امكنه ذلك وهو غير
ممكن في حق معبودهم السادس انه لو حصل في العرش فان حصل في سائر الاحياز لزم كونه مخالطا
للقاذورات والنجاسات وان لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية والزيادة والنقصان على ذلك
الطرف جايز فكان اختصاصه بذلك المقدار لاجل مخصص وذلك على اله العالم محال السابع
قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش مكانا لمعبودهم لكان الملائكة الذين يحملون
العرش يكونون حاملين لاله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق
اما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله لا يقال ان هذا انما يلزم اذا كان الاله معتمدا على العرش
متوكا عليه ونحن لا نقول ذلك بل نقول فعلى هذا التقدير لا يكون الله مستقرا على العرش
لان الاستقرار على الشي انما يحصل اذا كان معتمدا عليه الا ترى انا اذا وضعنا جسما على الارض
قلنا انه مستقر على الارض ولا نقول الارض مستقرة عليه وما ذاك الا لان ذلك الشي معتمد
على الارض والارض غير معتمدة عليه فلو لم يكن الاله معتمدا على العرش لم يكن مستقرا
على العرش وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الاية وحينئذ تخرج الاية عن كونها حجة الثامن
انه سبحانه كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق لم يحتج الى مكان كما كان غنيا عنه فيستحيل ان يقال
انه سبحانه صار مستقرا على العرش بعد ان لم يكن كذلك وظاهر الاية يقتضي انه صار مستقرا عليه بعد
ان لم يكن كذلك لانه تعالى قال ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي التاسع ان ظاهر قوله تعالى

ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السما اله وفي الارض
اله يبطل كونه مستقرا على العرش وليس تاويل هذه الايات لتبقى الايات التي تمسكوا بها على
ظواهرها اولى من العكس العاشر ان الدلايل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها تبطل
كونه تعالى مختصا بشي من الجهات واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد من الاستوا الاستقرار فوجب
ان يكون المراد هو الاستيلا والقهر ونفاذ القدرة وجريان الاحكام الالهية وهذا مستقيم على قانون
اللغة قال الشاعر استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق والذي يقرر ذلك انه
تعالى انما انزل القران بحسب عرف اهل اللسان وعادتهم الا ترى انه تعالى قال وهو اهون عليه
وقال يخادعون الله وهو خادعهم وقال ومكروا ومكر الله وقال الله يستهزئ بهم والمراد في الكل
انه تعالى يعاملهم معاملة المخادعين والماكرين والمستهزئين فكذا ههنا المراد من الاستوا على
العرش التدبير لامر الملك والملكوت ونظيره ان العام اصل الاستعارة بذكر معنى الشروع في الامر
كما يقال قام بالملك فان قيل هذا التاويل غير جايز لوجوه الاول ان الاستيلا عبارة عن حصول
الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال الثاني انه انما يقال فلان استولى على كذا اذا كان
له منازع ينازعه فيه وذلك في حق الله محال الثالث انه انما يقال فلان استولى على كذا اذا
كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا في حق الله تعالى محال لان العرش انما حدث بتخليقه وتكوينه
الرابع ان الاستيلا بهذا المعنى حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فايدة
والجواب ان مرادنا من الاستيلا القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعاوق والمدافع
وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن باسرها واما تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان

الاول انه اعظم المخلوقات فخص بالذكر لهذا السبب كما انه خصه بالذكر في قوله وهو رب العرش العظيم
لهذا المعنى الثاني قال الشيخ الغزالي في كتاب الجام العوام السبب في هذا التخصيص هو انه تعالى
يتصرف في جميع العالم ويدبر الامر من السماء الى الارض بواسطة العرش فانه تعالى لا يحدث صورة في
العالم ما لم يحدثها في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثها
في الدماغ بل لا يحدث صورة البناء في الخارج ما لم يحدث صورته في الدماغ فبواسطة القلب والدماغ
يدبر الروح امر عالمه الذي هو بدنه فكذلك بواسطة العرش يدبر الله امر كل العالم واعلم ان هذا
الكلام مبني على اصول الحكماء وهو ان باثر المبادي في العقل وباثر العقل في تدبير العالم العلوي ثم
وباثر العالم العلوي في العالم السفلي وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة اما الذي ذكره
ثانيا وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية فجوابه ان لفظ الفوق كما ورد بمعنى الفوق
في الجهة فقد ورد بمعنى الفوق في الرتبة والقدرة قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم وانا فوقهم قاهرون
يد الله فوق ايديهم والمراد بالفوق في هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة وقال تعالى بعوضة فما فوقها
اي ازيد منها في صفة الصغر والحقارة واذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق في الجهة للفوق في الرتبة
فلم حملتموه على الفوق في الجهة والذي يدل على ان المراد بلفظ الفوق هاهنا الفوق بالقدرة والمملكة
وجوه الاول انه تعالى قال وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية
بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة ولا يقال
انه فوق السلطان الثاني انه تعالى وصف نفسه بانه مع عبده فقال ان الله مع الذين اتقوا
والذين هم محسنون مع المحسنين مع الصابرين وهو معكم اينما كنتم وهو اقرب اليه من حبل الوريد

واذا سالك عبادي عني فاني قريب ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم فاذا جاز حمل المعية في
هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على
الفوقية بالقهر والقدرة والسلطان الثالث ان الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة
المدح لان تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز لعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن بسبب ذلك الحيز
ذلك الحيز فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم ان يكون الجهة افضل واكمل من الله تعالى
بل يلزمكم ان تقولوا القدرة افضل واكمل من الله تعالى بل انا نقول القدرة صفة القادر ومتقومة بالوجود
بوجوده بخلاف الحيز والجهة فانه غني عن المتمكن فثبت ان الكمال والفضيلة انما تحصل بسبب الفوقية
بمعنى القدرة والسلطنة فكان حمل الآية عليه اولى والله اعلم واما قوله في صفة الملائكة
يخافون ربهم من فوقهم ففيه جواب لطيف وهو انه يحتمل ان يكون قوله من فوقهم صلة لقوله يخافون
اي يخافون من فوقهم ربهم وذلك لانهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم والله اعلم
واما الذي ذكره ثالثا وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلو فالجواب ان لفظ
العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل ايضا في العلو بسبب القهر والقدرة فانه يقال
السلطان اعلى حالا من غيره ويكتب في امثلة السلاطين الديوان الاعلى وقال لا امر الا الامر الاعلى
وقال المجالس المجلس الاعلى والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المكان والجهة
وايضا قال سبحانه لموسى لا تخف انك انت الاعلى وقال ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون وقال
وكلمة الله هي العليا وقال فرعون انا ربكم الاعلى والعلو في كل هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى
القدرة بالجهة والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه وجوه الاول انه تعالى قال سبح اسم ربك الاعلى

يحكم بانه تعالى اعلى من كل ما سواه والجهة شيء سواه فوجب ان يكون ذاته اعلى من الجهة وما كان اعلى من الجهة
يمتنع ان يكون علوه بسبب الجهة فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة لا يقال الجهة ليس شيئا موجودا حتى
يدخل تحت قوله سبحانه ونحن لا نقول الا انا نقول قد بينا في باب الدلائل العقلية انها لا بد وان تكون
امرا موجودا الثاني وهو انه تعالى لو كان في جهة فوق فاما ان يكون له في جهة فوق نهاية او
ان لا يكون له في تلك الجهة نهاية فان كان الاول لم يكن اعلى الاشياء لان الاحياز الخالية فوقه
اعلى منه ولانه قادر على خلق الاجسام في جميع الاحياز فيكون قادرا على خلق عالم في تلك الاحياز
التي هي فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير اعلى منه واما ان قلنا انه لا نهاية له لزم ان يكون تعالى
من جهة الفوق فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه لما كان متناهيا من جهة التحت وغير متناه
من جهة الفوق كان هذا الجانب المتناهي منه مخالفا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه والا
لصح على كل واحد منهما ما صح على الاخر و[illegible] صح ان ينقلب غير المتناهي متناهيا والمتناهي غير
متناه وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل على ذات الله تعالى وهو محال الثاني انه اذا كان غير
متناه من جانب الفوق فلا جزء الا وفوقه جزء آخر وكل ما فوقه غيره لم يكن اعلى الموجودات فاذن ليس
في تلك الاجزاء شيء هو اعلى الموجودات فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان مختصا بالجهة فانه لا يكون وصفه
اعلى الموجودات واذا كان كذلك وجب ان يكون علوه سبحانه لا بالجهة وانه هو المطلوب واما
الذي تمسكوا به رابعا وهو الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج
اليه وقوله سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج وقوله تعرج الملائكة والروح اليه
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو المصعد ومنه قوله تعالى ومعارج عليها
يظهرون

يظهرون وليس في هذه الآيات بيان ان تلك المعارج معارج لاي شيء فسقطت حجتهم في هذا الباب
بل يجوز ان يكون تلك المعارج معارج لنعم الله تعالى او معارج للملائكة او معارج لاهل الثواب
واما قوله تعرج الملائكة والروح اليه فنقول ليس المراد من حرف الى في قوله اليه المكان بل المراد
انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله اليه يرجع الامر كله او المراد انتهاء اهل الثواب الى منازل العز
والكرامة كقول ابراهيم عليه السلام اني ذاهب الى ربي ويكون هذا اشارة الى دار الثواب اعلى الامكنة
وارفعها بالنسبة الى اكثر المخلوقات والله اعلم واما الذي تمسكوا به خامسا وهو لفظ الانزال
والتنزيل فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف واصوات فيكون الانتقال عليها محالا فكان
اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به وايضا فقد يضاف الفعل
الى الامر به كما يضاف الى المباشر الا ترى انه تعالى اضاف قبض الارواح الى نفسه فقال الله يتوفى
الانفس ثم اضافه الى ملك الموت فقال قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم ثم اضافه الى الملائكة
فقال حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وايضا قال ورسلنا لديهم يكتبون ثم قال وانا له كاتبون
وايضا قال من دون الله اي اولياءه وقال فلما آسفونا اي اولياءنا وقال يخادعون الله اي رسوله والمؤمنين
ولعل الذي تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة الى في حق الله تعالى كقوله الى ربها ناظرة فجوابه
ان النظر الى الشيء يوجب رؤيته فجاز ان يكون المراد من النظر هو الرؤية على سبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب وايضا حكى الله تعالى عن الخليل انه قال اني ذاهب الى ربي وليس المراد منه القرب
بالجهة فكذا ههنا واما الذي تمسكوا به سابعا وهو قوله ءأمنتم من في السماء فجوابه انه
لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى في العرش لا في السماء
عند الخصم

الثاني قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا يقتضي ان يكون المراد من كونه في السماء
ومن كونه في الارض معنى واحدا لكن كونه في الارض بمعنى الاستقرار فكذلك كونه في السماء يجب ان لا يكون
بمعنى الاستقرار سلمنا انه يمكن اجرا هذه الايه على ظاهرها لكنا نقول موجبه فلم لا يجوز ان يكون المراد
ام امنتم الملايكه الذين هم في السماء لانه ليس فيها ما يدل على ان الذي في السماء هو الاله والملايكه ولا يبعد ان
الملايكه اعدا الكفار والفساق سلمنا ان المراد هو الله سبحانه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد ام امنتم من
في السماء سلطانه وملكه وخص السماء بالذكر لانه اعظم من الارض تفخيما للشان واما الوجه الذي تمسكوا
به ثامنا وهو لفظ الحجاب فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد من الحجاب عدم الرويه وذلك لان الحجاب
يقتضي المنع من الرويه فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرويه مجازا من باب اطلاق اسم السبب على
المسبب واما الوجه الذي تمسكوا به تاسعا وهو الايات المشتمله على الرفع كقوله تعالى بل رفعه الله
اليه وقوله والعمل الصالح يرفعه فجوابه ان الله تعالى لما رفعه الى موضع الكرامه فكان ذلك على
سبيل المجاز ان يقال ان الله رفعه اليه كما ان الملك اذا اعطى منصبا لانسان حسن ان يقال انه رفعه
الى درجه عاليه وانه قربه من نفسه وعليه قوله تعالى والسابقون السابقون
اولئك المقربون واما الوجه الذي تمسكوا به عاشرا وهو الايات المشتمله على لفظ
العنديه فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعنديه العنديه بالتشريف والدليل عليه قوله عليه السلام
حكايه عن رب العزه انا عند المنكسره قلوبهم لاجلي وقوله انا عند ظن عبدي بي بل هذا اقوى لان
النصوص التي ذكروها تدل على ان الملايكه عند الله وهذه النصوص تدل على ان الله عند العبد
وايضا قال تعالى وان له عندنا لزلفى وليس المراد بهذه العنديه العنديه بالجهه فكذا ههنا

فهذا من الاشاره الى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القران في اثبات الجهه لله تعالى
وبالله التوفيق بيان الاخبار التي تمسكوا بها فنقول اما الخبر الاول فاعلم ان من الناس من
روى هذا الخبر على وجه اخر قال عليه السلام ان الله على عرشه على سمواته هكذا وقال باصابعه مثل
القبه فان حملنا الروايه على هذا الوجه فلا اشكال البته واما ان اجرينا تلك الروايه فقال
الشيخ ابو سليمان الخطابي ان الكيفيه عن الله وعن صفاته منفيه والمقصود من هذا الكلام
التقريب والتفهيم وشرح عظمه الله تعالى من حيث يدركه فهم السايل وقوله انه ليئط به
معناه انه يعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون
لقوه ما فوقه ولعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قرب بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمه الله
وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه سبحانه اجل واعلى من ان يجعل شفيعا الى احد من خلقه واقول
ان ظاهر هذا الحديث يدل على كونه تعالى جسما متناهيا والا لما صح تشبيهه بالقبه ويدل على كونه معتمدا على العرش
محتاجا اليه والا لما حصل الاطيط وكل ذلك مناف للالهيه فعلمنا انه لا بد فيه من حمل اللفظ
على غير ظاهره واما الخبر الثاني وهو قوله عليه السلام لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش
فالجواب عنه ما تقدم في لفظ العند في القران واما الخبر الثالث فجوابه ان لفظ اين كما يجعل سوالا
عن المكان فقد يجعل سوالا عن المنزله والدرجه يقال اين فلان من فلان فلعل السوال كان عن المنزله واشارتها
الى السماء كانت اشاره الى علو المنزله كما يقال فلان في السماء اي هو رفيع القدر جدا وانما اكتفى منها
بتلك الاشاره لقصور عقلها وقله فهمها وهذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر
الثاني وهو لفظ العند فان لفظ العند قد يذكر لبيان المنزله والدرجه ومن هذا الباب ايضا

ان رجلا قال للنبي عليه السلام اين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام في عماء تحته هواء وما فوقه هواء
وهذا مروي على وجهين احدهما بالمد وهو السحاب الرقيق والثاني بالقصر فاذا روي مقصورا
كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره فسمي العدم بالعمى فكانه قال لم يكن شيء سواه ولا فوق
ولا تحت ولا هواء ولا سماء واذا قيل كان في عماء فالمعنى انه تعالى كان في معنى القدرة والتدبير
والرواية الاولى اولى لما ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله اخبرنا عن اول هذا الامر فقال
كان الله ولم يكن معه شيء وهذا يدل على ان رواية العمى بالقصر اولى من المد والله اعلم ومن هذا الباب
ايضا ما روى انس قال كان جبريل عند النبي عليه السلام فاتاه ملك فقال اين تركت ربنا فقال في سبع ارضين
فجاء اخر فقال اين تركت ربنا فقال في سبع سموات فجاء اخر فسأله عنه فقال في المشرق واخر قال
في المغرب والتاويل انه عائد فوق قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله وهو الله
في السموات وفي الارض وقوله فاينما تولوا فثم وجه الله اي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير
والالهية ولهذه الفقرة المعراج والمقصود ان يريه تعالى انواع مخلوقاته في العالم العلوي والعالم
السفلي لتكون مشاهدته للدلائل اكثر وبصيرته اقوى واكمل كما في حق الخليل عليه السلام ولهما
قوله تعالى ثم دنا فتدلى ففيه وجوه الاول ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى
واسجد واقترب وقال عليه السلام حكاية عن الله من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا الثاني
ثم دنا فتدلى اي جبريل دنا من محمد عليه السلام والدليل عليه قوله سبحانه في الافق الاعلى ولقد راه بالافق
المبين ثم لما دنا جبريل من محمد عليه السلام حصل الوحي من الله اليه فلهذا قال فاوحى الى عبده ما اوحى
ولهما الجواب عن التمسك بقول فرعون يا هامان ابن لي صرحا فهو ان هذا كلام فرعون وهو معارض

بان موسى عليه السلام لم يقل انه في السماء بل قال انه رب السماء ثم ان فرعون لما سمع ظن ان الاله مستقر في السماء
فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة الفصل الثاني والثلثون في كلام كلي في اخبار الاحاد ولهما
التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز يدل عليه وجوه الاول ان اخبار الاحاد
مظنونة فلم يجز التمسك بها في معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما قلنا انها مظنونة وذلك
لانا اجمعنا على ان الرواة ليسوا معصومين وكيف والروافض لما ادعوا عصمة علي رضي الله عنه
وحده فهؤلاء المحدثون كفروهم فاذا كان القول بعصمة علي رضي الله عنه اوجب عليهم تكفير
القائلين بعصمته فكيف يمكنهم اثبات عصمة هؤلاء الرواة واذا لم يكونوا معصومين كان
الخطأ عليهم جائزا والكذب عليهم جائزا فحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنونا فثبت
ان خبر الواحد مظنون فوجب ان لا يجوز التمسك به لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ولقوله في صفة الكفار ان يتبعون الا الظن ولقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ولقوله
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة لان المطلوب فيها
الظن فوجب ان يبقى في مسائل الاصول على هذا الاصل والعجب من الحشوية انهم يقولون
الاشتغال بتاويل الايات المتشابهة غير جائز لان تعيين ذلك التاويل مظنون والقول
في القران بالظن لا يجوز ثم انهم يتكلمون في ذات الله تعالى وفي صفاته باخبار الاحاد التي هي
في غاية البعد عن القطع واليقين فاذا لم يجوزوا تفسير الفاظ القران بالطريق المظنون فبان
يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة اولى الثاني
ان اجل طبقات الرواة قدرا واعلاهم منصبا الصحابة ثم انا نعلم ان رواياتهم لا تفيد القطع
واليقين

والدليل عليه ان هؤلاء المحدثين رووا عنهم ان كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه الى ما لا ينبغي
من المشهور ان عمر طعن في خالد بن الوليد وان ابن مسعود وابا ذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان
ونقل عن عائشة انها بالغت في الطعن في عثمان … وقال ان عثمان انه كلف باقاربه وقال في طلحة
والزبير اشياء … يحكي هذا المحكي … ان عليا … ابا هريرة … انه كان يقول اخبرني خليلي
ابو القاسم فقال له … متى كان خليلا لك … ابن عمر نهى ابا هريرة عن كثرة الروايات … ابن عباس
طعن في خبر ابي سعيد في الربا وطعن في خبر ابي هريرة في غسل اليدين وقال كيف نصنع بالمهراس
… ابا هريرة لما روى من اصبح جنبا فلا صوم له طعنوا فيه … ابن عمر لما روى ان الميت
ليعذب ببكاء اهله طعنت عائشة فيه واستدلت بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى … انهم
طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت … ان علي بن ابي طالب … ابا موسى الاشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وعلي … عليه
السلام ان عليا كان يستحلف الرواة … ان عليا قال في بعض الروايات … ان … فقد
… واعلم انك اذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا يعد ولا يحصى اذا ثبت هذا
فنقول الطاعن ان صدق فقد توجه الطعن في المطعون وان كذب فقد توجه على الطاعن وكيف
كان فالطعن لازم الا انا قلنا ان الله تعالى اثنى على الصحابة في القرآن على سبيل العموم وذلك
يفيد ظن الصدق فلهذا الترجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشرع اما هذا الكلام في ذات الله تعالى
وفي صفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة الامر السادس وهو انه قد اشتهر فيما بين
ان جماعة من الملاحدة وضعوا اخبارا منكرة واحتالوا في ترويجها على المحدثين والمحدثون

لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها واي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح
في الالهية ويبطل الربوبية فوجب القطع في امثال هذه الاخبار بانها موضوعة واما
البخاري ومسلم … فهما ما كانا عالمين بالغيوب بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما
فاما اعتقاد انهما علما جميع الاحوال الواقعة من زمان الرسول عليه السلام الى زمانهما فذلك
لا يقوله عاقل وغاية ما في الباب انا نحسن الظن بهما وبالذين رووا عنهم الا انا اذا شاهدنا
خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده الى الرسول عليه السلام قطعنا بانه من اوضاع الملاحدة ومن
ترويجاتهم على اولئك المحدثين السابع ان هؤلاء المحدثين يجرحون الرواة باقل القليل
انه كان مائلا الى حب علي رضي الله عنه فكان رافضيا فلا تقبل روايته اما كان فيهم عاقل يقول
انه وصف الله بما يبطل الهيته وربوبيته فلا تقبل روايته ان هذا من العجائب الثامن
ان الرواة الذين سمعوا هذه الاخبار من الرسول عليه السلام ما كتبوها عن لفظ الرسول عليه السلام
بل سمعوا شيئا في مجلس ثم انهم رووا ذلك الشيء بعد عشرين سنة او اكثر ومن سمع شيئا في مجلس مرة
واحدة ثم رواه بعد العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الالفاظ باعيانها وهذا كالمعلوم
بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان القطع حاصلا بان شيئا من هذه الالفاظ ليس من الفاظ الرسول
صلى الله عليه بل ليس ذلك الا لفظ الراوي وكيف نقطع بان هذا الراوي ما نسي شيئا مما جرى
في ذلك المجلس فان من سمع كلاما في مجلس مرة ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل يوم بل يذكره بعد عشرين
سنة او ثلاثين سنة فالظاهر انه نسي منه شيئا كثيرا او تشوش عليه نظم الكلام وترتيبه ومع هذا
الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته واعلم ان هذا الباب كثير الكلام الا ان
القدر الذي …

او ردناه كافي في بيان انه لا يجوز التمسك في اصول الدين باخبار الاحاد واعلم
[illegible] في ان البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية كيف
يكون الحال فيها اعلم ان الدلائل القاطعة العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة
نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من احد امور اربعة اما ان يصدق مقتضى
العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال واما ان نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين
وهو محال واما ان نصدق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لانه
لا يمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته
وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول وظهور المعجزات على محمد عليه السلام ولو جوزنا القدح في الدلائل
العقلية القاطعة صار العقل متهما غير مقبول القول ولو كان كذلك لخرج ان يكون مقبول
القول في هذه الاصول واذا لم تثبت هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة
فثبت ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي الى القدح في العقل والنقل معا وانه باطل ولما
بطلت الاقسام الاربعة لم يبق الا ان نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ونقطع بان هذه
الدلائل النقلية اما ان يقال انها غير صحيحة او ان كانت صحيحة الا ان المراد منها غير ظواهرها ثم
ان جوزنا التاويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التاويلات على التفصيل وان لم نجوز
التاويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى فهذا هو القانون الكلي المرجوع اليه في جميع المتشابهات
القسم الثالث من هذا الكتاب في [illegible]
في انه هل يجوز ان يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا الى العلم به اعلم ان كثيرا من الفقهاء

والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك والمتكلمون ينكرونه واحتجوا عليه بالايات والاخبار والمعقول
اما الايات فكثيرة اولها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امر بالتدبر في القران
ولو كان القران غير مفهوم فكيف يامرنا بالتدبر فيه والثاني قوله تعالى افلا يتدبرون القران
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يامرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف
مع انه غير مفهوم للخلق والثالث قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين ولو لم يكن مفهوما فكيف يمكن ان يكون الرسول عليه السلام
منذرا به وايضا فقوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب
ان يكون معلوما والرابع قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن
الا بعد الاحاطة بمعناه والخامس قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء
والسادس قوله تعالى هدى للناس هدى للمتقين وما لا يكون معلوما لا يكون هدى والسابع
قوله تعالى حكمة بالغة وقوله وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل
في غير المعلوم والثامن قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ولا يكون مبينا الا ويكون
معلوما والتاسع قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم والعاشر قوله تعالى هذا بلاغ
للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم وقال في اخر الاية
وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما والحادي عشر قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم
وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم والثاني عشر قوله تعالى

ممن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وكيف يمكن اتباعه تارة
والاعراض عنه مع انه غير معلوم والثالث قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي
اقوم وكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم للبشر والرابع قوله تعالى آمن الرسول الى قوله
وقالوا سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد العلم فوجب كون القران مفهوما واما الاخبار
فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي وكيف يمكن التمسك به وهو غير
معلوم وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه انه قال عليكم بكتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم
وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله
هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه
العلماء ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم
به فلج ومن دعي اليه هدي الى صراط مستقيم واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو ورد في القران
شيء لا سبيل لنا الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مخاطبة العربي بالزنجية وانه غير جائز الثاني
المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكان عبثا الثالث ان التحدي وقع بالقران وما لم يكن
معلوما لم يجز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين ولنرجع محتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول
اما الآية فمن وجهين الاول قوله في صفة المتشابهات وما يعلم تاويله الا الله والوقف ههنا
لازم وسياق دليله والثاني الحروف المقطعة المذكورة في اوائل السور واما الخبر
فقوله عليه السلام ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة
بالله تعالى واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيه
على الجملة بعقولنا

كالصلوة والزكوة والصوم فان الصلوة تواضع وتضرع للخالق والزكوة احسان الى المحتاجين
والصوم قهر للنفس ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة
في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم تعالى ان
يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل
على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة
في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة
لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ان يكون
الامر كذلك في الاقوال وهو ان الذي انزله الله تعالى علينا وامرنا بتعظيمه وقراءته ينقسم الى قسمين
منه ما نعرف معناه ونحيط بفحواه ومنه ما لا نعرف معناه البتة ويكون المقصود من انزاله
والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية والانقياد لله وامر الله تعالى بل ههنا فايدة اخرى
وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود
مع جزمه بان المتكلم بذلك الكلام احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا
ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت
الذهن مشتغل الخاطر بذلك مصلحة عظيمة له فيتعبده الله بذلك تحصيلا لهذه المصلحة
فهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا الباب والله الموفق الفصل الثاني في وصف القران
بانه محكم ومتشابه اعلم ان كتاب الله تعالى دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل
على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما الذي يدل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر كتاب احكمت
اياته

الر تلك آيات الكتاب الحكيم فذكر هنا ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه
حقا في الفاظه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه
وان احدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه وفي معناه والعرب تقول
في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله انه محكم فهذا معنى وصف كل القرآن بانه محكم
واما الذي يدل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها والمعنى انه يشبه بعضه
بعضا في الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضا والى هذه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نسق
الكلام في الجزالة والفصاحة واما الذي يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله تعالى
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ولا بد لنا
من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب
تقول حاكمت وحكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام
هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه من الفساد
وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة
حكمة لانها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي واما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها
للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في صفة ثمار الجنة
واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تشابهت قلوبهم ومنه اشتبه الامر
اذا لم تفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبهات وقال عليه السلام الحلال بين والحرام
بين

وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى مشتبهات فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة
واما في عرف العلماء فاعلم ان الناس قد اكثروا في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدمنا مشتملة عليها
والذي عندي فيه ان اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى او لا يكون فان
كان موضوعا لمعنى ولم يكن محتملا لغيره فهو النص واما ان كان محتملا لغير ذلك المعنى فاما ان يكون
احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما
راجحا على احتماله للاخر كان ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما
ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين
مجملا فخرج من هذا التقسيم ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مؤولا والنص والظاهر يشتركان
في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فالنص والظاهر يشتركان
في حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ
عليه غير راجحة الا ان المجمل لا رجحان فيه بالنسبة الى كل واحد من الطرفين والمؤول فيه رجحان
بالنسبة الى الطرف الاخر والقدر المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم
حاصل فيه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل
القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما الصعب المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد
المفهومين ومرجوحا في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح يكون حقا ومثاله من القرآن
قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فظاهر هذا الكلام انهم
يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء والمنكر وكذلك قوله نسوا الله

متشابه ومحكمه قوله وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى فهذا هو الملخص الكلام في المحكم
والمتشابه الفصل الثالث في الطريق الذي به يعرف كون الآية محكمة او متشابهة اعلم ان هذا موضع عظيم وذلك
لان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات الموافقة لمذهب
خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاءون الا ان
يشاء الله متشابه والسني يقلب القضية في هذا الباب والامثلة كثيرة فلا بد ههنا من قانون اصلي
يرجع اليه في هذا الباب فنقول اذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في معنى فانما يجوز لنا ترك
ذلك الظاهر لدليل منفصل والا لخرج الكلام عن ان يكون مفيدا ولخرج القرآن عن ان يكون حجة
ثم ذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا او عقليا اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم
اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احد
الظاهرين لابقاء الآخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احد الدليلين قاطع والآخر ظاهر والقاطع
راجح على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان كان ظاهرا الا ان احدهما اقوى الا انا نقول اما
الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه
النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعلى عدم المعارض النقلي
والعقلي وكل واحد من هذه المقامات مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا
فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن ان يكون قطعيا واما الثاني وهو ان يقال
احد الظاهرين اقوى من الآخر الا ان على هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتقرير
الظاهر الثاني مقاما ظنيا والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية
فثبت ما ذكرنا

ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره
محال ممتنع فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف ان يقطع بان مراد الله تعالى من هذا اللفظ
ليس ما اشعر به ظاهره ثم عند هذا المقام من جوز التاويل عدل اليه ومن لم يجوزه فوض علمه
الى الله تعالى وهذا هو الحق الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف حاصل هذا المذهب ان هذه
المتشابهات يجب القطع فيها بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى
ولا يجوز الخوض في تفسيرها وقال جمهور المتكلمين بل يجب الخوض في تاويل تلك المتشابهات واحتج
السلف على صحة مذهبهم بوجوه الاول التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والذي
يدل على ان هذا الوقف واجب وجوه الاول ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب المتشابه مذموم حيث
قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب
المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام
الساعة كما في قوله تعالى يسالونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي ويحتمل ان يكون
المراد منه ايضا طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الاوقات التي يظهر فيها الفتح والنصرة
كما قالوا لو ما تاتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل
على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح
هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تاويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات
دون بعض تركا للظاهر الثاني ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا
وقال في اول سورة البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا
الدعرار
عالمين

تاويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مزيد مدح لان من لم يعرف شيئا على سبيل
التفصيل آمن به اما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية انه تعالى عالم بما لا نهاية له
من المعلومات وعلموا ان القرآن كلام الله وعلموا انه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا آية
ودلت القواطع على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله منه عرفوا ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين
ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي معنى كان فهو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون
في العلم حيث لم يزعزعهم امثال هذه الشبهات عن الايمان والجزم بصحة القرآن الثالث انه لو كان
قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتدا وانه بعيد
عن الفصاحة لانه كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به او يقال ويقولون آمنا به فان قيل
في تصحيحه وجهان الاول ان يكون التقدير وهؤلاء العالمون بالتاويل يقولون آمنا به والثاني
ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج
معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ضعيف ايضا لان ذا الحال
هو الذي تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يكون قوله يقولون
حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث ان الظاهر يقتضي
ان يكون ذلك حالا عن كل من تقدم ذكره فثبت ان القول بجواز التاويل يحوج الى الاضمار في هذه
الآية والقول بعدم جوازه لا يحوج اليه فكان ذلك اولى الرابع قوله تعالى كل من عند ربنا
يعني انهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله اذ لو كانوا عالمين
بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة فهذا جملة وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب
السلف

السلف فان قيل ان هذا الاستدلال انما يتم باقامة الدليل على ان الوقف عند قوله وما يعلم
تاويله الا الله واجب والعطف غير جائز الا ان هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر
فاقامة الدليل على فساده طعن في النقل المتواتر وذلك لا يجوز فلما صح ذلك لا يجعل من الجملة
وطعنه بل طعنه لمقابله وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله اعلم الحجة الثانية على صحة مذهب
السلف التمسك باجماع الصحابة رضي الله عنهم وتقريره ان هذه المتشابهات في القرآن والاخبار
كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة فلو كان البحث عن تاويلاتها
على سبيل التفصيل جائزا لكان اولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون ولو فعلوا ذلك لاشتهر
ولنقل بالتواتر وحيث لم ينقل عن احد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا ان الخوض فيها
غير جائز الحجة الثالثة انا قد ذكرنا ان اللفظ المتشابه قسمان المجمل والمؤول اما المجمل
فهو اللفظ الذي يحتمل معنيين فصاعدا احتمالا على السوية فنقول انه اما ان يكون محتملا
لمعنيين فقط او لمعاني اكثر من اثنين فان كان محتملا لمعنيين فقط ثم دل الدليل على عدم احدهما
تعين ان المراد هو الثاني مثل ان لفظ الفوق يحتمل ان يراد به الفوقية في الجهة او في الرتبة
ولما بطل حمله على الجهة تعين الرتبة ايضا اذا كان اللفظ محتملا لمفهومات ثلثة ثم دل الدليل على بطلان
واحد منها تعين الثاني او الثالث بعينه ولا يمكن ايضا حمل اللفظ عليهما معا لما ثبت ان اللفظ
المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا واما المؤول فنقول اللفظ اذا كان له حقيقة
وله مجاز ثم دل الدليل على ان الحقيقة غير مرادة وجب حمل اللفظ على المجاز ثم ذلك المجاز ان كان واحدا
تعين صرف اللفظ اليه صونا له عن التعطيل وان لم يكن معينا بقي اللفظ مترددا في تلك المجازات

وهب بعد ذلك الكلام الذي ذكرناه في المجمل عايد ههنا بعينه فثبت بما ذكرنا ان تاويل المتشابه قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا والقول بالظن غير جايز على ما سبق تقريره في باب ان التمسك بخبر الواحد في معرفة الله غير جايز فهذا جملة الكلام في تقرير مذهب السلف ولهذا المتكلمون العالمون بالكتاب والمفصله يحتجون بما تقدم ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ولا سبيل اليه في الايات المتشابهة الا بذكر التاويلات فكان المصير اليه واجبا والله اعلم

الفصل الخامس في تفاريع مذهب السلف وهي اربعة الاول انه لا يجوز تبديل لفظ من الالفاظ المتشابهة بلفظ آخر متشابه سواء كان بالعربية او بالفارسية وذلك لان الالفاظ المتشابهة قد يكون بعضها اكثر ايهاما للباطل من البعض والرباني في الايهام من غير حاجة اليه لا يجوز بلى قد لا يكون زيادة الايهام حاصلة الا ان التمييز بين هذا القسم وبين القسم الاول فيه عسر فالاحتياط الامتناع عن الكل الا ترى ان الشرع اوجب العدة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب ثم ما اوجب العدة على العقيم والايسة وعند العزل لان بواطن الارحام لا يعلمها الا علام الغيوب فالحاجبا للعدة اهون من ركوب الخطر الا ان الخطر في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اعظم من الخطر في العدة فاذا راعينا الاحتياط فلان نراعيه ههنا كان اولى

الفرع الثاني انه يجب الاحتراز عن التصريف فاذا وردنا قوله استوى فلا ينبغي ان يقول انه تعالى مستوي لما ثبت في علم اللسان ان اسم الفاعل يدل على كون المشتق منه متمكنا ثابتا مستقرا اما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة والذي يؤكده انه ورد في القرآن انه تعالى علم العباد وقال الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما وعلم آدم الاسماء ثم اجمعنا على انه لا يجوز ان يقال لله يا معلم فكذا ههنا الفرع الثالث انه لا يجوز

جمع الالفاظ المتشابهة وذلك لان التلفظ باللفظة الواحدة او باللفظتين قد يحمل على التكلم ناسيا التكثر منها فقد يعين حمله على التكلم بالمجاز لان الاستقراء دل على ان الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة فاذا جمعنا الالفاظ المتشابهة ووردناها دفعة واحدة اوهمت كثرتها ان المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سببا لايهام زيادة الباطل وانه لا يجوز والله اعلم الفرع الرابع انه كما لا يجوز الجمع بين متفرقه فكذلك لا يجوز الفرق بين مجتمعه فقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لا يدل لمجاوزة ان يقال انه تعالى فوق مطلقا لانه تعالى لما ذكر القاهر قبل الفوق عرفت ان المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجهة بل لا يجوز ان يقال وهو القاهر فوق بل ينبغي ان يقال فوق عباده لان ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على ان المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية واعلم ان الله تعالى لم يذكر لفظة من المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل مثاله انه تعالى لما قال الله نور السموات والارض ذكر بعده قوله مثل نوره فاضاف النور الى نفسه ولو كان هو تعالى نفس النور لما اضافه الى نفسه لان اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة ولما قال الرحمن على العرش استوى ذكر قبله تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وبعده قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى وقد ذكرنا ان هاتين الايتين تدلان على ان كل ما كان مختصا بجهة فوق فانه مخلوق محدث فثبت بما ذكرنا ان الطريق في هذه المتشابهات الجمع على تلك الالفاظ وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه والله اعلم

القسم الرابع من هذا الكتاب في بقية الكلام في هذا الباب وفيه فصول الفصل الاول في حكمة ذكر هذه المتشابهات اعلم ان ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الاهباب وفي

السواق

وفي الشرايع ايضا في الالهيات فلان المصدقين بالقران اعتقدوا في الله اعتقادات باطله
فصاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه بما ينافي الالهية والقدم ولهذا السبب فلان
العارفين بوجوب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفات جعلوا ذلك طعنا في نبوة محمد عليه السلام وقالوا
لو كان رسولا حقا من عند الله لكان اول الواجبات ان يكون عارفا بربه ومحققا ثم لم يعرف ربه بل وصفه
بصفات المحدثات امتنع كونه رسولا حقا وايضا في الشرايع فلان فيهم من يتوسل بذلك الى
الطعن في القران وقالوا ان القران قد غير وبدل والقران الذي انزله الله تعالى على محمد عليه السلام
كان خاليا عن هذه المتشابهات واحتجوا عليه بان هذا القران مملو من وصف القرآن بكونه هدى
وبيانا وحكمة وشفاء ونورا ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الايات المتشابهة سبب عظيم لضلال
الخلق ولوقوعهم في التجسيم والتشبيه فامتنع ان يكون الايات الدالة على كون القران نورا وشفا
كاذبة ولما امتنع ان يكون الايات الداله على التجسيم والتشبيه باطله كاذبه وعلى التقديرين فالطعن
في القران لازم واعلم انه لا يجب انا نحمل هذه الايات المتشابهة على التكلم بالمجاز ولكن من يتكلم بمجاز
موهم للقول بالباطل واعتقاد فاسد فانه يجب عليه ان يتكلم بعد ذلك بالحق على وجه التصريح به ليصير ذلك
سببا لزوال تلك الاوهام الباطله ولم يوجد في القران الفاظ داله على التنزيه والتوحيد على
سبيل التصريح فان قوله قل هو الله احد وقوله ليس كمثله شي لا يدل على التنزيه الا دلالة بعيدة ضعيفة
وكل ذلك يوجب الطعن في القران فهذا حكاية هذه الشبهة في هذا الباب واعلم ان العلما
المحققين رحمهم الله ذكروا انواعا من الفوايد في انزال المتشابهات فالاول انه متى كانت المتشابهات
موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنه

ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والثاني لو كان القران كله محكما لما كان مطابقا
الا لمذهب واحد وكان بتصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر
ارباب ساير المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه
طمع فيه صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب
المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك التامل صارت المحكمات مفسرة
للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق والثالث ان القران اذا
كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلايل العقل والاستكثار من
العلوم الدينية وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضيا الاستدلال والحجة اما لو كان
كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلايل العقلية فحينئذ يبقى في الجهل والتقليد والرابع ان القران
لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم
ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ومعرفة طرق الترجيحات
ولو لم يكن القران مشتملا على هذه المتشابهات لم يفتقر الى شي من ذلك فكان في ايراد المتشابهات هذه
الفوايد الخامس وهو السبب الاقوى ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام وطبايع
العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقايق العقلية المحضة فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات
موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا
بالفاظ داله على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح
فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي
يكشف لهم في آخر الامر

هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده الفصل الثاني في ان المجسم ليس بمشبه
قالت المجسمة انا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة الا انا نعتقد انه بخلاف سائر الاجسام
في ذاته وحقيقته وذلك يمنع من القول بالتشبيه فان اثبات المساواة في بعض الامور لا يوجب اثبات
التشبيه ويدل عليه انه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة ولم يقل احد بان ذلك
يوجب التشبيه فالاول قال في صفة نفسه انني معكما اسمع وارى وقال في صفة الانسان فجعلناه
سميعا بصيرا الثاني قال واصنع الفلك باعيننا وقال في الانسان ترى اعينهم تفيض من الدمع الثالث
قال بل يداه مبسوطتان وفي الانسان ذلك بما قدمت يداك وقال في نفسه مما عملت ايدينا وفي
الانسان يد الله فوق ايديهم الخامس قال الرحمن على العرش استوى وقال في حق الانسان لتستووا
على ظهوره الخامس قال العزيز الجبار ووصف الخلق بذلك فقال القوم يوسف يا ايها العزيز
ان له ابا شيخا كبيرا وقالوا ايضا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر وقال كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار
السابع سمى نفسه بالملك وغيره به فقال وقال الملك ائتوني به الثامن وصف نفسه بالعظيم
ثم وصف العرش به فقال رب العرش العظيم التاسع حفيظ عليم ووصف يوسف نفسه بهما فقال
اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم وقال وبشرناه بغلام عليم وقال في ابنه فبشرناه بغلام حليم
العاشر سمى نفسه سلاما فقال تحيتهم فيها سلام وسمى نفسه سلاما وكان يقول عليه السلام بعد فراغه من
الصلوة اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام الحادي عشر المؤمن قال تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ووصف نفسه به فقال السلام المؤمن الثاني عشر الحكيم
قال الا له الحكم ثم وصفنا به فقال فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها الثالث عشر الراحم
والرحيم

وهو ظاهر الرابع عشر الشكور قال تعالى ان ربنا لغفور شكور الخامس عشر وهو العلي العظيم
والانسان قد يسمى بذلك منهم علي بن ابي طالب السادس عشر الكبير قال تعالى وهو العلي الكبير وقال
ان له ابا شيخا كبيرا وقال حكاية عن المرأتين وابونا شيخ كبير السابع عشر الحكيم والله تعالى وصف نفسه
في كتابه به الثامن عشر الشهيد قال في حق الخلق فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقال في نفسه اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد التاسع عشر الحق قال تعالى فتعالى الله الملك الحق وبالحق انزلناه
وبالحق نزل الملك يوعيد الحق ... وما يوم ... الا جئناك بالحق هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق العشرون الوكيل قال تعالى وهو على كل شيء وكيل ومن يتوكل على الله وقد وصف
الخلق بذلك فقال الا تتخذوا من دوني وكيلا ... قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان
الكافرين لا مولى لهم ثم قال في حقنا ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون وقال من كنت
مولاه فعلي مولاه الحادي والعشرون انما وليكم الله ورسوله وقال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن
وليها فنكاحها باطل وقال والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض الثاني والعشرون الحي
قال هو الحي لا اله الا هو وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي الثالث والعشرون الواحد قال انما
هو اله واحد ونعت هذا الوصف على اكثر الاشياء فقال رجل واحد وانسان واحد الرابع والعشرون
قال وكان الله توابا رحيما وفي الخلق به فقال ان الله يحب التوابين الخامس والعشرون والله الغني
وقال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء وقال عليه خذها من اغنيائهم وردها
على فقرائهم السادس والعشرون قال تعالى الله نور السموات والارض وقال يسعى نورهم بين ايديهم
السابع والعشرون الهادي قال تعالى ولكن الله يهدي وقال انما انت منذر ولكل قوم هاد

والعرون

السامع والعرون الوارث قال وهو خير الوارثين ثم قال وقفا الوارث مثل قوله التابع
قال فاذهبا انا انا معكم مستمعون وقال لموسى عليه فاستمع لما يوحى انكم لتسلكون القديم اجمعوا
على انه يقع على الله سبحانه ثم قال انك لفي ضلالك القديم حتى عاد كالعرجون القديم ولنعلم انه لا نزاع
في ان لفظ الموجود والشيء والواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحي والمريد
والسميع والبصير والمتكلم والباقي واقع على الحق سبحانه وعلى الخلق فثبت بما ذكرنا ان المشابهة
من بعض الوجوه لا توجب ان يكون قائله موصوفا بانه شبه الله بالخلق وبانه مشبه ونحن لا نثبت
المشابهة بينه تعالى وبين خلقه الا في بعض الامور والصفات الا انا نعتقد انه تعالى وان كان جسما
الا انه على خلاف سائر الاجسام في ذاته وفي حقيقته فثبت ان اطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة
كذب وزور هذه جملة كلامهم في هذا الباب ولنعلم ان حاصل الكلام من جانبنا هو انا قد دللنا
في القسم الاول من هذا الكتاب على ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى
جسما لزم ان يكون مثلا لهذه الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازما اما
لم يدل الدليل على ان كل شيئين يشتركان في الوجوبية والعالمية والقادرية فانه يجب تماثلهما
في تمام الماهية فظهر الفرق والله اعلم **الفصل الثالث في ان من اثبت كونه تعالى جسما مختصا بجهة
معينة هل يحكم بكفره ام لا** للعلماء فيه قولان احدهما انه كافر وهو الاظهر وذلك لان من مذهبنا ان كل ما
يكون مختصا بحيز فانه مخلوق محدث وله اله احدثه وخلقه والقائلون بالجسمية والجهة انكروا وجود
موجود اخر سوى هذه الاشياء التي يمكن الاشارة اليها فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد
انه هو الاله واذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة وهذا بخلاف المعتزلي فانه يثبت موجودا
وراء هذه الاشياء التي يشار اليها

فالحاصل الا انه خالفنا في صفات ذلك الموجود فالمجسمة خالفونا في اثبات ذات المعبود ووجوده فكان
هذا الخلاف اعظم فلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمعتزلة خالفونا
في صفته لا في ذاته **والقول الثاني** انا لا نكفرهم لان معرفة التنزيه لو كانت شرطا لصحة الايمان لوجب
على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يتفحص ان ذلك الانسان هل عرف الله
بصفة التنزيه ام لا وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا ان ذلك ليس شرطا
للايمان وهذا اخر الكلام في هذا الكتاب ونحن نسأل الله العظيم ان يجعله في الدنيا والاخرة
سببا للنور والسرور والفوز بالنجاة واستحقاق درجات الجنات برحمته انه المنعم الرحيم
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين اجمعين
وقع الفراغ من كتابته للعبد المذنب الراجي رحمة ربه المنعم محمد [illegible] اعلى الله [illegible]
في [illegible] سنة ثمان [illegible] والحمد لله والصلوة والسلام [illegible]

بلغت المقابلة بنسخة نقلت من نسخة الاصل

مقابلة [illegible]

بلغ المقابلة [illegible] وكتب [illegible]

وأما الربيع بلذه وأمان ووالى الزمان بكل خير داني

وترنمت لنشيد على دوح الحما طيارة بغرائب الألحان

فكسا الربيع قضائه من سندس متطرز بالزهر في الأدران

فكأن من حسنه النظير وصيما بذ الجمال في البستان

ورق الحسن على قصبت زبرجد كسوة الاحبا بالعقيان

حلل كأن آس رياضة بسقيفه خد بدر يعارض ريحان

وترى الالماء ... بين جير يبسط كالنعمان

وسرى النسيم به فضوع نشر كنشر الصلا تفوح كل مكان

فتعطرت منه البلاد كمثلما عطرت بسيرة نايب الديوان

المولى علاء الدين والبحر الذي احيا الانام بجوده الهتان

مرفاق في ارائه وذكائه فتساوا وساد بسيرة النعمان

مرفاق في إعطائه ونواله معنا وجار لطايعا وعاصي

من فضله ونواله وعطائه رجعت حبوس العمر بالحرمان

عبد الحميد لا تره تقو كذا فتن الفصاحة فانه بيان

كم بيت من غوى كابد حسره والدمع فرح فيغنه احفاني

اصبحت اقصد ما بدحر فاقي فبفضله عن غيره اغناني

بسم الله الرحمن الرحيم فوايد التقطها من تفسير مولانا امام العالم ومفخر بني آدم حجة الله
على الخلق فخر الملة والدين شيخ الاسلام والمسلمين خلاصة الخلق بعد الانبياء والمرسلين
رضي الله عنه احتج المعتزلة بوروده صيغ الماضي في القرآن على حدوث القرآن
كـ انا نحن نزلنا الذكر كـ انا ارسلنا نوحا كـ انا انزلناه في ليلة القدر وغير ذلك
قالوا سوا كان القرآن حروفا واصواتا او غيره لكن لا يصدق هذه الاخبار الا وان
يكون مسبوقا بالمخبر عنه والقديم لا يسبقه غيره فهذه الاخبار لا يكون قديمة فيكون
محدثة قال فخر ... كان الباري تعالى عالما في الازل بان العالم سيوجد فلما اوجده علم
هذا العلم علما بانه وجد في الماضي ولم يلزم حدوث علمه تعالى فلا جائز لكن فلم لا يجوز
ان يكون خبره في الازل خبرا عن انهم سيكفرون فلما وجد كفرهم انقلب هذا الخبر
خبرا بانهم كفروا وان لم يلزم حدوث الخبر اشكال اخر قال تعالى لتدخلن
المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد وجب ان يصير هذا الخبر خبرا عن انهم دخلوا
المسجد من غير تغير الخبر الاول فلم لا يجوز فيه مسلمنا مثله الجواب اما الاول
فغير وارد على مذهب ابي الحسين ان عنده يتغير العلم بتغير المعلوم واما
الثاني فالجواب عنه ان كلام الله اصوات مخصوصة فقوله لتدخلن المسجد الحرام
يقتضي ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على الدخول لا انه تكلم به بعد
الدخول فظهر ... مسلمنا ان ... ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به بعد
صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه ... لكن ... فانا لا نقول انه تكلم به ... لكن
حاصله في الازل ... والله اعلم مسئلة قوله تعالى
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون

يتمسك بأمثال هذه الآيات في إثبات تكليف ما لا يطاق فنقول الجواب عنها
أن هذا الأمر فلو أمر لعله خبره كذبا وذلك محال قال المعتزلة لما
هذه الآيات معارضة بآيات آ بيان أن علم الله وخبره عن عدم الإيمان لا يجوز أن يكون
مانعا من الإيمان ب بيان الجواب المعتمد المفصل أما الأول فالذي يدل عليه
وجوه آ أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال
وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى وهو إنكار بلفظ الاستفهام وقوله
وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لإبليس ما منعك أن تسجد وقوله فما لهم لا يؤمنون
وما لهم عن التذكرة معرضين وقوله لم تحرم ما أحل الله لك ومعلوم أن
رجلا لو حبس رجلا في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف
في حوائجي كان ذلك منكرا أن يقول في حاله الكلام قال الصاحب بن عباد
في فصل له كيف يأمره بالإيمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه
وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أنى يصرفون ويخلق فيهم الإفك ثم يقول أنى يؤفكون
وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل
ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم قال لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم
قال فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
الثاني أنه تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
فلما أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وأزاله فلو كان علمه وخبره مانعا من الإيمان لكان ذلك
أعظم الأعذار الثالث قول الكفار قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ذكره
تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم
الرابع قوله لطالب النكور وأدبهم وزجرهم عن الكفر فلو كانوا غير قادرين على الإيمان

لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين الخامس أن القرآن يدل على أن الحجة لله ورسوله
عليهم لا أن يكون حجة لهم على الله ورسوله فلو كان العلم والخبر مانعا لكان في ذلك
حجة لهم على الله ورسوله السادس قوله نعم المولى ونعم النصير فلو كان مع قيام المانع
من الإيمان كلفه به لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى وذلك كفر المقام الثاني
الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من الإيمان وجوه آ أن صحة ذلك مبني على قادرية
الله ب أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فإن كان ممكنا علمه ممكنا وإن كان واجبا
علمه واجبا والإيمان في الكفر بالنظر إلى الذات ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود
كان العلم مؤثرا في المعلوم وإنه محال لما بينا ج لو كان العلم والخبر مانعا لما
كان العبد قادرا وحينئذ لا يبقى فرق بين حركاته وحركات الجماد وذلك باطل بالضرورة
الرابع ذلك يؤدي إلى أن يكون التكليف واردا بإعدام علمه في حق إعدام علمه
كإعدام ذاته وذلك يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وذلك باطل بصرف الإنسان
لكان ذلك وارد الكفر عليها الخامس العلم بالمر لا عذر عن القدرة
والإرادة السادس الآيات الدالة لذلك آ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
ب ما جعل عليكم في الدين من حرج ج ويضع عنهم إصرهم مسألة
الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به مسألة من أنكر
وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا واحدا منزها عن النقص أو أنكر
نبوة محمد أو أنكر صحة القرآن أو أنكر ما علم من الشرائع كونها من الدين بالضرورة
عليه كوجوب الصلوات والصوم والزكاة والحج وحرمة الربا والخمر وأمثال
ذلك كان كافرا لأنه جحد الكفر مسألة المذكور في حاشية الدهر أن الجامع
صور يحمل إلى القوة العاقلة بعد زوالها عنها والله أعلم

71

ان في الذكر سؤالا لا نعلمه الا الله وهو ان الذكر لما كان عبارة عن ارجاع
الصور المحوة الزائلة فتلك الصورة ان كانت حاصلة مشعورا بها في حال
وتحصيل الحاصل محال فلا يمكن ارجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا
عنها واذا كان الذهن غافلا عنها استحال ان يكون طالبا لعودها لان طلب ما لا
يكون مشعورا محال فعلى كلا التقديرين يكون الذكر المفسر بطلب الارجاع ممتنعا
مع انا نجد من انفسنا طلب الارجاع ثم الوجدان بعد الارتجاع يسمى ذكرا وهو
لا محالة مسبوق بالزوال ثم قوله اذكروني اذكركم اشكال لانه يتوجه هذا
الامر اما حال حصول النسيان او بعد زواله والاول باطل لانه حينئذ غافل
عن الامر والآمر والثاني باطل لانه امر بتحصيل الحاصل والله اعلم واحكم